شرح ابن ملك على المنار

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير اغا دار السعادة
الشريفة سنة ثمان
وخمسين ومائة
والف

استصحبه العبد الفقير الى ربه القدير
محمد المدرس بمدرسة اصطكيه
عفي عنه

هذه النسخة اللطيفة من وقف مولانا صاحب الخيرات والمبرات
حضرت اغاء دار السعادة الحاج بشير وفقه الله للخير الكثير
من هو على كل شيء قدير حرره الفقير الى الله تعالى
محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي عنه

آيات القرآن
٦٦٦٦
حروف
٣٢٣٦٧١

٢٠١

لله الحي الاحد حمدا لا يحويه الحد • على ما اولانا بعلم الفروع • وجنّبنا عن ورود روضة الروع • واستنبطنا العلاج بما بيّنه الأئمة من اصول المشروع • وروّانا بزلال سجالهم غلال عطاش الجموع • واهتدانا الى الجنان والربوع • وقرأهم بصروع الائمة والروع • والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع • محمد المبعوث من افضل نتاج الينبوع • وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع • ما آل غروب وطلوع • وتمّ ل غروب وشروع •

وبعد يقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلهما الله تعالى الى جنته بعد شدة • ان ارباب البطالة • واصحاب الفطانة • من خلّص احبابي • ومخلصي بابي • قالوا ان كتاب المنار للامام الخبير سيد الاحرار • والهمام النحرير سند الاخيار • بديع الفضل في الاعصار • عار مثله الابصار • مولانا حافظ الدين النسفي [illegible] بالنور والوفق • اسكنه الله جنة منفتحة الازهار • واركبه فلكا تجري من تحتها الانهار • باهر المنقبة والمنار • طائر في الاقطار كالامطار • سائر شهرته انتشار الانظار • صائر مالكي الامصار • [illegible] كشف اسراره والتعمق في الاغوار • [illegible] الزائدين ناره • وكان له شروح رجال طوال • [illegible] ملالا كلالا • فشكا الى بشرح جامع طريق الحل • مختصر مقاصد المتن حل • حاويا على [illegible] • خاليا عن زوائد [illegible] • وعلى لطائف فوائد جديدة • وشرائف فرائد سديدة • [illegible] العظم مني • ووهنت الطبيعة والقوى • [illegible] • [illegible] العلل • ووجبت [illegible] • مع الكدار [illegible] • [illegible] حالي • والعلم حاله الى التحول [illegible]

اراهم الله اي اسكنهم دار الربوع القصد وقواهم اي افناهم والصروع
بضم الصاد المهملة المفتوحة والروع بضم الراء المهملة والمثناة الفوقانية [illegible]
المهملة المتقدم والمتأخر [illegible] [illegible] المتنية [illegible]
الاهل والثوب [illegible] وقيل [illegible] فخصب
الخصب والسعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی هدانا ای دلّنا وقیل معناه خلق الهدایة وهی الدلالة الموصلة الی المط کذا ذکره صاحب الکشف وذکر الامام الرازی فی التفسیر الکبیر الهدایة هی الدلالة علی ما یوصل الی المط او وصل الیه بالفعل او لا فانها مستعملة فی کلا المعنیین کما فی قوله تع انک لا تهدی من احببت ولکن الله یهدی من یشاء وقوله تع واما ثمود فهدیناهم لکن الاستعمال فی معنی الدلالة الموصلة اکثر ولهذا عرّفها المتقدمون من مشایخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشری فی الکشاف علی ما قاله بوجوه ثلثة واعترض علیها الرازی ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها ثم ازرع ایرادها جدوی لکونها ملافحة الی الصراط المستقیم وهو الشریعة النبویة والملة الحنفیة وهذا تلویح الی براعة الاستهلال لان الشریعة تستفاد من الکتاب والسنة واصول الفقه باحث عن کیفیة استفادتها والصلوة علی نبی اختص بالخلق وهو ملکة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غیر سبق رویة العظیم وصفه بالعظیم اتباعا بقوله تع انک لعلی خلق عظیم واشارة الی الآیة المختص به علیه السلام ولذا لم یذکر اسمه قالت عائشة رض کان خلق النبی عم القرآن یعنی تأدّب بآداب القرآن قیل مدار عظم الخلق بذل المعروف وکف الاذی ای احتماله ورسول الله عم کان موصوفا بهما قد انزل الله فی معروفه ولا تبسطها کل البسط وتحمل الاذی انما یکون بصبر قوی وهو عم کان صبوراً لتحمل الاذی اکثر من ان یحصی قال عم صل من قطعک واعف عمّن

ظلمک واحسن الی من اساء الیک فما ارعم الا بعد تخلقه بها وعلی آله الذین قاموا بنصرة الدین القویم ای المستقیم الدین مقول علی دین الحق وعلی غیر الحق قال الله تع ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فالدین مقول علیهما بالاشتراک اللفظی وعلی الادیان الحقة بالاشتراک المعنوی بالتشکیک لان بعض الادیان اشد من بعض کیفیة وکمیة وما شانه ذلک لا یکون متواطئا الدین وضع الهی سائق لذوی العقول باختیارهم المحمود الی الخیر بالذات احترز بقوله الهی عن الاوضاع غیره وبقوله سائق عن الاوضاع الالهیة الغیر السائقة کانبات الارض وبقوله لذوی العقول عن افعال الحیوانات المختصة بالاحیاء وبقوله باختیارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختیار کالوجدانیات وبقوله المحمود عن الکفر وقوله بالذات متعلق بسائق یعنی الوضع الالهی بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلک والخیر حصول الشیء لما من شانه ان یکون حاصلا له ای یناسبه ویلیق به والفرق بینه وبین الکمال اعتباری فان ذلک الحاصل المناسب من حیث انه خارج من القوة الی الفعل کمال ومن حیث انه مؤثر خیر اعلم ان اصول الشرع ذکراً علم تنبیها علی ان ما بعده مما یجب الاصغاء الیه کما فی قوله تع فاعلم انه لا اله الا هو کل مفهوم مرکب لا بد من تصور طرفیه ولو بوجه فنقول الاصل ما ینبنی علیه غیره من حیث ینبنی علیه وهذا القید لا بد منه اذ رب اصل یکون مبتنیا علی غیره وهذه الاصول مبتنیة علی علم التوحید فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما یبتنی علی غیره

والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا

اي بين واظهر قال الشارح يجوز ان يراد بالمصدر ههنا الفاعل اي الشارع

وهو الله تعالى او الرسول عم ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند

الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف والمفعول فيكون اللام فيه

للجنس والاضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة

بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن

حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست

اصولا لنفس البيان والاظهر ان الشرع ههنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا

الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي الصحاح الجوهري الشريعة ما شرع

الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان هذه

الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل لهما للفقه ولو قيل اصول الفقه

لافادت الاضافة الاختصاص فيوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قال ابو اليسر

ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط

المعاني الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد

الاحكام الفرعية مرادفا للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم

الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا

بالاعتبار المذكور وان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد

من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب

والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة

للاصوليين

أمثلة القياس على الأصول الثلثة من الكتاب والسنة والإجماع

لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل

الرابع القياس انما اطلقه اختصارا او قيده في الاسلام بقوله المستنبط

من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج

من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعلة

الاذى وهو موجود في اللواطة فيحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عم

الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاداء فيما علية الطوف قسنا

عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه

يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء الحلال لان العلة هي الجزئية

وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم

ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا

افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل

للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى الحكم

فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار اليه

الا عند العجز عنها فان قلت الآية المأولة والعام المخصوص والاجماع

المنقول الينا بالآحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا

الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس

فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكره

قلنا ذاك في اخبار الآحاد وانما الكلام في السنة وهي يتناول المتواتر

والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او لان الثلثة

دليل رابع

التقسيم مستدرك فالاجماع لا بد له من سبب داع وذا اما الكتاب او السنة او القياس
العلم اى الحاصل بالاجماع غير العلم اى الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرايطه وخبر الواحد
او القياس لا يوجب العلم قطعا وعند تفاوت المدلول نظير تفاوت الدليل على ان الاجماع عند البعض
قد يكون بلا سبب داع بان يخلق الله تعالى علما ضروريا فيهم ويوفقهم لاختيار الصواب كشف الاسرار

اى افراد القياس بالذكر

مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم
كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه
لا يجوز الا عن مستند شرعي والا لكان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز
فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلنا اشتراط المستند
في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله توفيقهم علما ضروريا
ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر
الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد
عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس
وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في
الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت
شريعة لنا لان نبينا عم قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ
بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة
لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بالسنة بقوله عم
اصحابي كالنجوم ووجه الحصر على الاربع ان ما هو الحجة في حقنا ان كان من الله تعالى فهو
الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان
اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء
اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب
في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية
على كتاب سيبويه فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع

المعين من كلام الله المقروء على ألسنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من الكتاب
ولذا جعل تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقرآن لا ان المجموع تعريف الكتاب
حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه
البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان صح في اللغة كذا في التلويح
المنزل على الرسول صفة كاشفة للقرآن اى على رسولنا اللام فيه بدل عن
الاضافة او للعهد لكونه عم معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن
معهودا في الخارج وبه خرج سائر الكتب السماوية والاحاديث وان
كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة لما انزلت الفاظ القرآن المكتوب
في المصاحف وهو ما جمع فيه صحايف القرآن وبه خرج ما نسخت تلاوته
وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله
اى على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور
لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف على المصحف واللام
يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف على
تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان بحفظونه
وتيار سوره والقرآن بمفهومه العام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور
فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه بمجموع شخص معروف عند كل احد معلوم
السور والآيات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا
تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه
دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية آية او بعضها فاطلقوا القرآن على

ويبانه ان المراد بالمنزل على الرسول المنزل لفظه ومعناه فلا يصدق على الاحاديث الالهية وسائر الكتب السماوية وبالمكتوب في المصاحف المكتوب بخط القرآن وبالمنقول بالتواتر النقل بين دفتي المصاحف فيكون الصفات المذكورة مخصصة ولا حاجة الى ما قيل من ان المراد اختصاص مجموع الصفات لا اختصاص كل منها عزمي

ويمكن ان يجاب ايضا بمنع قول السائل لا نسلم لانه تعالى انزل لك ... المصاحف كتب ... عزمي زاده

كما اطلقوا على الكل فلابد ان يوخذ القرآن في عرف الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناولها وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينها مختصة وهي كونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس مشتركة بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور وآيات ومفهوم كلي في عرف الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع تواطئهم على الكذب وبه تخرج قراءة أبي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الآحاد فان قلت قراءته خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلنا الالف واللام في الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف فلا نم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وكذا فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا او مما يورد على التعريف التسمية في اوائل السور فانه الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب الشيخ لانه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة

اما التسمية فالمشهور من مذهب الشيخ على ما ذكر في اكثر كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قوله بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر عند التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل يقع اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عندنا فهيه مائة وثلث عشر آية من السورة كما ان قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آية من سورة الرحمن وعند الحنفية انها واحدة من القرآن كررت للفصل وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت ... كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف ابيات مكررة مثل ان يكتب في اوائل كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف ما يشمل الكل والبعض الا انه ابقى على

عدد البسملة في القرآن

٧

س شرطه التتابع بقراءة ابن مسعود في الكفارة فجعلتموه قرآنا في حق العمل به ولم يوجد النقل المتواتر وابيتم الجهر بالتسمية مع النقل المتواتر ح ليس من ضرورة كونها من القرآن وجوب الجهر بها فالفاتحة لم يجهر بها في الاخريين وما جعلنا تلك الزيادة قرآنا بقراءته بل جعلناها كخبر رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلمنا انه ما قرأها قرآنا الا سماعا من رسول الله صلعم فلما لم يثبت قرآنا لفوت شرطه بقي خبرا وخبره مقبول في وجوب العمل به كشف الاسرار

على ان الامام النسفي ... انه لا ينبغي ... عند ابي حنيفة والصحيح هو الاول ... فانها آية تامة عند الامام ... شرح الجامع الصغير ...

ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما جازت بقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك وفيه تشبيه الفاظ القرآن بالنفس الجواهر واما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرح المنار الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المص قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما وجعله ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلا منا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله وقد يراد به ان النظم والمعنى جزءان من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لانه قال المتشابه قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب الشيخ ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال انه اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم هكذا الا انه يلزم منه احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن

وهو اسم للنظم والمعنى عند الجمهور اذ الاعجاز فيهما المتعلق بالبلاغة والفصاحة وقد وصف بالعربي في غير موضع من التنزيل والمراد به نظمه وهو الصحيح من قول الشيخ لكنه يدعي ان النظم غير لازم في حق المصلي اذ لا يراد بالنظم الا الاعجاز فاما المعنى فيقع بها الاعجاز ويقوم بها الاحكام ويحصل بها معنى المناجاة فاسقط فرضية النظم في حق الصلوة خاصة رخصة في قول وان روي رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد لانها ليست بحالة اعجاز حتى لو كتب مصحفا بالفارسية او واظب على القراءة بها يمنع عنه ويجب الى الزندقة او الجنون وهذا كالتصديق مع الاقرار فالاول ركن اصلي حتى لو تبدل بضده كان كفرا والاقرار ركن زائد عند الفقهاء وشرط لاجراء الاحكام عند المتكلمين حتى لو تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا ومن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يجد وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا س لو كان السقوط رخصة تختص بالعذر كالاقرار ح رخصة الاسقاط لا تختص بالعذر كالمسح على الخف وحرمة المس للجنب ووجوب السجدة عنده للاحتياط لقيام الركن الاصلي كشف الاسرار

المفهوم من كتب اللغة عدم اختصاص حقيقة النظم باللآلي ... قال في القاموس النظم ... التاليف ...

قوله صيغة ولغة هما مترادفان وقيل دلالة اللفظ على معناه بحسب هيئته المخصوصة دلالة

صيغية كدلالة ضرب على وقوع معناه في الماضي وهذه الدلالة تختلف

باختلاف هيئته وبحسب مادته وهي الضاد والراء والباء دلالة لغوية

وهي لا تختلف اذا اللفظ بحسبها يدل على ايقاع الة التأديب في محل

يقبله فقط فيكون الدلالة الصيغية تتضمن المادية من غير عكس

افادته للانواع لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بدون القرآءة لا ان اسم

للنظم والمعنى وانما يعرف احكام الشرع اي الاحكام الثابتة بالشرع

المتعلقة بالقران احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القرآن

لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو ما يثبت

بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامها اي اقسام النظم والمعنى

اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القران فيكون معرفة الاحكام

موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامها على تاويل المذكور اربعة

وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن وجه الحصر ان الاقسام

اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه

او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا

وان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو

القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم وهو معنى يستفاد

منه النص الاول في وجوه النظم قيل وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر

اي طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طرق النظم صيغة ولغة

ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة

فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول

في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما

قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت

اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم هيئة ومادة

فيدل ان الاية على ما ذكر مع ... من ... الخاص ... ما يتعلق

كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاسراء الاذهاب ليلا الاية

لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او هو من قبيل التعميم

بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم

زيادة تعلق بالصيغة لا بالمادة خصهما بالذكر ثم عمم الكلام

والصلوة والزكوة ونحوهما لم تخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها

في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال

وان جعلت موضوعة مبتداة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى

بالصيغة والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والماول لان اللفظ

اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد

فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان

ترجح البعض على الباقي فهو الماول والا فهو المشترك والثاني وجوه البيان

بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه

اما ان يكون ظاهرا اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا

فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص

وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم وهذه الاربعة اربعة

اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما

ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن

ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه

ثم قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة

فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول
لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية
لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون
ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة
لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبا[تقسيم] المقابل لا
معرفة احكام الشرع وانما تحصل بها اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال
واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث في
وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد
بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ
مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال
بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان معنى من استفيد
من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف
صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد
من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات
الفاسدة سيجيء بيانها الاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو
حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله
في معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة
قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن

ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة تلك الاقسام قسم خامس
على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين
السالفة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج
الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة
ثمانون ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون
الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار
يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون
في الحقيقة تقسيما لا اقساما وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع
تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ من قولهم اختص بكذا اي انفرد
عليه سائر اسماء الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح
والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها
اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون
الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت للاقسام الاربعة
لا شك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله
قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك قلنا نعم الا انه
لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام
الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز
ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا
بعبارة النص اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات

النوع الخاص

وما يكون دلالته بالطبع او بالعقل وضع لمعنى خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع
والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه
غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم بالنظر الى
الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني
بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه
موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما
من حيث الذات والابهام من حيث الصفة لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة
من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل
ان تكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا
مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس
دلالته على الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل
للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة
قلنا لا استبعاد اذ كان غرضه بيان التسمية وتطبيقها على الافراد لان التسمية
للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة
وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل
وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل
على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه يشتمل على
الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوتة حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة لم ينعقد
البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان الرجل ايضا

مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلاهما بالنسبة
الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد
حقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم
احتمال الشركة فيه وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا
في تعقله طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص
من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا يميز
ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت
القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ من الدليل كالمعدوم ولا يمنع
القطع الا ترى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان
مائلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت
هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع مستلزم عدم احتمال البيان
وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني
ثم من قال الخاص يحتمل البيان جوز الزيادة بخبر الواحد لكونها بيانا لان
البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهو لازمه واثبات
الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم البيان
والدليل كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا التفريع لما ذكره لا يحتمل البيان الحاق
التعديل اي الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين
السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عم لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل
ثم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا

على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه
وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض
ولا يحتمل البيان فمن الحق التعديل به فجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد
وذا لا يجوز فان قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز
ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو يحتاج الى البيان قلنا لا نم ان كل معنى شرعي يحتاج
الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وقد تقدم جوازه
وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب
جائز نظرا الى دليله وبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتتابع في افعال الوضوء
بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك
لانه عم واظب عليه ولو جاز تركه لفعله عم مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط
عند الشافعي لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يديه كلمة ثم للترتيب والتسمية وهو شرط لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والنية
وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله عم الاعمال
بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية لان قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاص معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط
هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له فيبطل فان قلت
فلم ما اوجبتم النية في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل
الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهارا
للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة تلزم

كذا قاله الشراح وللقائل ان يقول هذا التفاوت ثابت بين الوضوء والصلوة
وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع
فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية
اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة
المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة وظني الثبوت قطعي
الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة
كالتي مفهومها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب
وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل
من القسم الثالث لانه عم امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي قم فصل فانك
لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب
في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي
الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك
اذ الاصل عدم الوجوب الا ترى ان النبي عم واظب على المضمضة والاستنشاق
مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه عم نسي مسح راسه فتذكره
بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة في اية الطواف
وهي قوله وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس
قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت
محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه
وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة

بيانًا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران
بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال
فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى
الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانًا له واجماله بهذا الوجه
لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله
لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة
بادنى ما يطلق عليه اسم البعض لانا نقول قدره الشافعي بثلث شعرات لكنه مدفوع
لان من مسح براسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح براسه عادة فيبقى ذلك
البعض مجملًا او لان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة
ولقائل ان يقول لا نم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نم
الاجمال من حيث الابتداء والاولى ان يقال ثبت العدد وتعيين المبدأ بالاخبار
المشهورة بجواز الزيادة على الكتاب والتاويل اي بطل تاويل الشافعي القروء
بالاطهار من آية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
يعني ليتربص المطلقات المدخولات بها من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء
مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القروء على الاطهار استدلالا بقوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام يجيء بمعنى الوقت
كقولك آتيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان
المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعًا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة
وليس بمأمور به وبان الهاء في الثلثة يدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان

والحيض مؤنث وتانيث العدد عكس التوانيث والجواب عن الآية بان
اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بان المراد من قوله
لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما
فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى الآية
مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا
كلام الشافعي
في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيف الثلثة
الى المذكر دخل علامة التذكير وقلنا هذا ابطال لان الثلثة خاص لعدد معلوم
فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي
ذلك الطهر محسوبًا من العدة فيكون العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو عدم
الطهر المتخلل بين الدمين فيكون تركًا لنص الكتاب فلو حملناه على الحيض فطلقت
فيها لا تكون تلك الحيضة محسوبًا بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت
الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة واذا حمل القرء على الحيض يلزم الازدياد
لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلثة قروء وبعض
قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم تكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت
قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض
الثالث واقل الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه وتحليله الزوج
الثاني اي كون الزوج الثاني مثبتًا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة لا
بقوله تعالى حتى تنكح زوجًا غيره تقريره موقوف على مسئلة مختلف فيها وهي ان
رجلا اذا طلق امرأته واحدة او اثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر

قوله ومحللية الزوج الثاني جواب سؤال وهو ان محمدا والشافعي قالا في قوله تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره انكلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية وهو ما ينتهي به الشيء وليس لها في ذلك الشيء اثر غيره لكن نحن جعلنا موجبا للحل الجديد فقد ترك العمل بالخاص وانما العمل بها في ان يجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل ولا حرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المغيا لان الغاية بمنزلة بعضه وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضا له قبل وجود الاصل ولهذا لو قال اذا جاء رأس الشهر فوالله لا اكلم فلانا حتى استشيره فاستشاره قبل مجيء الشهر لا يعتبر لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر قبلها واذا لم يعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه ولو تزوجها قبل اصابة الزوج الثاني كانت عنده بما بقي من الطلاق كذا في الكشف والاسرار

الاول بالطلقات ومن ذهب جو

والمراد منه الطلقة الثانية بالاجماع

فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي ح وابي يوسف تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالثلث ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد والشافعي وزفر بقوله تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره

والمراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع

فالله تع جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها

كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل

بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا للحل الجديد يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني ثبتت بحديث عسيلة وهو ما روي انه عم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير

ثم جاءت

هدبة الثوب بالضم وبالضمتين ضوطه واحدته هدبة من جهة الاستيفاء شبه آله بالهدبة في الاسترخاء والضعف

قال في الكشف لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه ثم قال وعبارة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ودم تبع فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدوث بعده ثم ينتهي ولا يذهب عليك ان في كلام الشارح خلطا للحد التقريرين بالاخر

اي تعريرا الكشف وتقرير بعض الشروح تأمل

ثم جاءت تشهد بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال النبي عم اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك غيي عم علم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا قبلكن الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم فيعود بثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عم محللا في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه عم ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هنا كلامه ولقائل ان يقول عدم المنافاة مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا وهو ظ العسيلتان كنايتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الزوج لطيفة وهي ان

قيد هو معطوف على قوله بحديث العسيلة اي المحللية تثبت بحديث العسيلة لا بالسبب السابق انتهى وهو غلط صريح لفظا ومعنى

وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع مع السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة فلا يتنافيان قال القطع موجب لانتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن مخلا بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة بل ان ثبت فيه الشبهة بخبر الواحد فقد اتيتم بما ابيتم اشار المصنف الى الجواب بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا على المالك فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقلت العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت حرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة

يتخرج من خلاف فيضمن ديانة
لانتفاء تخريج عن شبهة الخلاف وهكذا
وقع بما عليه الى يقال لما كان انتقال العصمة
حال انعقاد السرقة ينبغي ان يسقط
الضمان عنه ذلك سواء قطع او لم يقطع

لانه من تصور ان السارق يقطع يمينه يرتدع عن السرقة فيبقى الاملاك محفوظة في ايدي ملاكها وهذا يرجع الى ما تقرر عندهم من ان العبرة في الاشياء لمعانيها دون الصور كما في القصاص فانه يسمى حيوة وان كان فيه افناء صورة
عزمي

ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد وان لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك ولذلك اي لكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المصنف بقوله فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به يعني الآية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وحمل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعي لم يرد حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك

كان الاظهر ان يقال حال انعقاد السرقة موجبة للقطع كما في الكشف وغيره
عزمي

اى اتصال قوله تعالى فان طلقها هذا جواب اعتراض الحدادية

لانه ذهب عليك التنبيه للكتاب

يعنى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولان الفاء توجب
الترتيب فى الذكر وهو لا يوجب الترتيب فى الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة
الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل التطليقتين ولصار عدد الطلاق اربعا
لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع
واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج
عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما
فيما افتدت فى الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد
جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا ووجب الفاء
التعقيب والوصل فى الوجود لا الترتيب فى الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة
الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة
بعد الخلع واما الانحصار فممنوع فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله
الطلاق مرتان الرجعى وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعى قلنا
على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا وللقائل ان يقول هذا البحث مبنى
على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة
الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلى ان النبى عم سئل عن الطلقة الثالثة
فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح
على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح
بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلا يكون
فى الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه

التهذيب للامام محيى السنة ان زوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر
البالغة دون رضاها مفوضة ففى انعقاد النكاح قولان واصحهما يصح ويجب مهر المثل
بالعقد انتهى فالاحوط ان يقيد المفوضة ههنا بما عدا الصورتين ليصح اطلاق
قوله فيما سيجيء وعند الشافعى لا يجب

ابو سعيد الخدرى عن النبى عم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت فى العدة ووجب
مهر المثل بنفس العقد اى بمجرده بلا تأخير فى المفوضة عندنا وهى بكسر الواو من فوضت
امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعى
وجوبه اما بالتسمية او بالوطء وفائدة الخلاف تظهر فى المفوضة اذا مات احد الزوجين
قبل الدخول فعندنا يجب مهر المثل وعند الشافعى لا يجب لقول ابن عباس فى المفوضة
حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول
فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان ينتصف
بالطلاق قبل الوطء قلنا هذا ليس بقياسى وانما يعرف بالنص والنص ورد فى المسمى
دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعى تقديره
مفوض الى رأى العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رأيهما فى البيع والاجارة
عملا بقوله تع فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة
عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقوله وان تبتغوا
متعلق بقوله وجب يعنى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون
ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد
لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الا بالصحيح
الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت
المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذى لم يتعرض فيه
المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نم اللزوم لان المهر لا ينتفى بنفيه فيكون المال ثابتا
عند العقد سواء سماه او نفاه فمن اخر وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص وبطل مذهبه

لو قال الا ان يجيء ايضا كان احسن لئلا يتوهم اخراج التقدير عن معانيه فانه داخل المراد

قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفورا رحيما

فان قلت ثبت في الحديث ان النبي صلعم قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم
ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب
او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله
كان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر
مقدرا الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم
واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك
ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به
اعترض عليه بانا لا نم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال
فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها
وبمعنى الايجاب بل في الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء
وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء شيئ
ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في
الشرع يقال فرض القاضي عليه النفقة اي قدرها وسمي الفرايض فرايض لكونها سهاما مقدرة
واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار
بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك
يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نم ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة
على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل وكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم
فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير
كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان
السجود المذكور بمعنى

الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا قاله الشراح
وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني
يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى
والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثير منهم وفي الثاني
يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد ضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو ويراد من
الضرب الاول الشتم ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان قولهم
لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول الشتم ومن الثاني الضرب والآية ليس كذلك
لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما اصله عليهم
فلتضمن معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد الايجاب لكن المط حاصل على ذلك
التقدير لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك معلوم مقدار
فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل في حقنا فبينه النبي عم بالحديث المذكور ولئن سلمنا
ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله علينا غير معلوم وذلك مجمل وبينه
الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول
عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل
لا يكون وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس شرطه ان صدر افعل
عمن هو ادنى حالا من المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب
والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في اخراج الامر
من المضارع ذكر في الشرح الاكملي وفيه نظر لخروج الامر الغائب عن التعريف والاصوب
ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال

لمن دونه افعل كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء
وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف
المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ وللقائل ان يورد عليه انه ان اراد اصطلاح العربية
فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء
او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء
قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان
ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده يعني يختص المراد من الامر
وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة
اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس
كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين
تعرض المصنف لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة
وقدم الاول لانه هو المقصود في هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي
فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به
مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف
بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما
الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق

تمسكوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا
كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب وللمنع عن الوصال
هذا اشارة الى متمسك العامة وهو ما روي انه صلعم واصل فواصل اصحابه فانكر
عليهم المواصلة في وصال الصوم بقوله عم ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فدل ان
فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم ولخلع النعال وهو ما روي انه صلعم كان يصلي
باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم
قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم
المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير
موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار وللقائل ان يقول لا انكار ثم يكن
للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عم ولهذا اعلل بقوله يطعمني ربي ويسقيني
وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار جبريل عم وهو كان مخصوصا به صلعم كيف يجوز
الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا دليل مشترك
بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما تبعت الصحابة فيعلم ان الاتباع دليل لهم والوجوب
استفيد بقوله صلعم صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا
لما كان الى الامر حاجة وهذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل به اي بالامر لانه
سببه اي الامر سبب الفعل فهو مامور به فيقال كما في تسمية المفعول بالمصدر وهذا جواب
عن تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد هنا الامر الفعل
لان الامر بمعنى القول فالقول يتصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه
سببه الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم

موجب الامر

لان الامر على صيغة فعل لا يجمع على افواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كأن صيغة
افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التأويل جمع نهي نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون
اوامر جمعا للامر مبنيا على غير واحده نحو اراهط في رهط وموجبه اي موجب الامر المطلق
الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل
فلا بد من ترجيحه على الترك فادناه الترجيح الندب ولا الاباحة كقوله تعالى فاصطادوا
لان الامر يقتضي وجود المأمور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة ولا التوقف
كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلثة لانه يستعمل في هذه المعاني فيرجح
احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم يوجد
قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة رضي الله عنهم امتثلوا اوامر رسول الله صلعم من غير
وعبارة شمس الائمة ولو لم تكن موجب هذه الصيغة
توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني
موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي رح
فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم
من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه لما جاز الانتقال من المنع الى
الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا
في الامر المجرد عن القرائن وههنا ذكرت قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا
ولو وجب لكان علينا على التركيب فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانتفاء الخيرة
عن المأمور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنقل

الامر ٢٦

وهو قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد
في الاعراف
في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل ما امر به وهو
دليل الوجوب وقيل انه المراد بالنقل قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والحاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر
لان تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف العقوبة الا
اذا كان المأمور به واجبا فان قلت قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي
ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة
كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد
بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به قلنا موافقة الشيء
عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفته تركه واما
فيكون انكار حقية الامر هو مخالفة
اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيته لا موافقة الامر فان قلت
هذا انما تم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد
والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد ودلالة الاجماع
لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل
في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب ترك المأمور به اذ لو
لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع
لان الاجماع لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت لا نسلم الاجماع لان عن الثلث

قال المولى العلامة نعني بالمعقول الاستفادة من موارد اللغة لا الدليل العقلي
المشايخ لان البحث لغوي انتهى والظاهر ان مراده غيره بالدليل العقلي ايضا

تدل على الطلب ولهذا لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت
الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له
والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضي
والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه
مناط الثواب والعقاب فلان وضع له كان اولى وهي الامر فان قلت هذا اثبات اللغة
بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة
وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا ان الامر
للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه الايتمار فالامر لا يتحقق بدون الايتمار
اي الامتثال كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن
لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملجأ بالجاء
وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ
بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية
لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وغيره
لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو
اما ان يراد به اللازم الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند
انتفاء الايتمار يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نسلم ان الايتمار بمعنى الامتثال
لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا
كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد يقال ايتمر امر فلان
اي امتثله واذا اريد به الاباحة والندب لما تبين ان موجب الامر الوجوب

وقد كان

يعني الاستفادة من موارد اللغة لا الدليل العقلي

وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل
انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني الاباحة جزء من الوجوب
اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب
على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد
من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل
اي قال الكرخي والجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اي اصل الموضوع له وهو الوجوب
يعني لازم الندب والاباحة عدم استحقاق العقوبة بتركه ولازم الايجاب استحقاقها بتركه
فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين للتنافي بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما
يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من الوجوب
غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلثة
انواع متباينة داخلة تحت الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا
والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له
فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز الفعل
وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من
الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ
على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل
جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة
للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت فعلى هذا الفرق

مطلب الامر لا يقتضي التكرار

بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد

للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة

انه خال عن ذلك كما اذا قلنا زيد حيوان وعمرو حيوان يعلم من الاول انه انسان اراد

فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير الغير

في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بما مر من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين

بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه

لما فرغ من بيان اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص

هل يوجب التكرار بلا قرينة او لا وان لم يوجب هل يحتمله او لا التكرار ان يفعل فعلا

ثم يعود اليه قال بعض اصحابنا في انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل

لان ابن الاقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا هذا ام للابد

فان قلت لو فهم لما سأل قلت سؤاله لعلمه ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه

من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك

اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي يحتمله لان اضرب اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات

تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تع وادعوا ثبورا كثيرا اي صفه

بالكثرة ولو لم يحتمله لما ذلك سواء كان متعلقا بالشرط كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا

او مخصوصا بالوصف كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف

اي غروبها او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا

بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا

وفي السنة ايضا كقوله عم الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ الوضوء تكرر بتكرر الدم

مبحث الطلاق

لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة

بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال اي الزوج

لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث

ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج فيه الى النية لانه محتمله ولا تعمل نية الثنتين

يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا

والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله

والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت

الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد

لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر

وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق

بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة فماتت قبل ذكر العدد

لا يقع شيء ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم يشكل لان الواحد موجبه فكيف افراده به

تغييرا بل يكون تقريرا الا ان تكون المرأة امة فيصح الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا

لو قال لاجنبي طلق امرأتي الا ان في المرأة تقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس

لما ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهلا

صحت فيه نية الثلث قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه

وهي تقع بالواحدة لان المقتضي لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاد المأمور

وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة

من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو فرد

والمثنى بمعزل منهما لانه عدد محض وبين العدد والفرد تناف فكما لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا لان الثابت به طلب الفعل والتكرار خارج صيغة الفعل ولا دلالة للموصوف
على الصفة ولهذا لا يصح نية الثلث لانه جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحدا وان كان له اجزاء حقيقة الا ترى انك اذا اعددت الاجناس كان هذا باجزائه واحدا فانك تقول
التصرفات المملوكة هي النكاح والطلاق وكذا وكذا كما انك تقول نعمة الله هي الماء والطعام وكذا وكذا فوقوع هذا الاسم على الثلث باعتبار انه واحد لكن الواحد فرد حقيقة وحكما
فكان احق بالاسم الفرد عند الاطلاق من الثلث والثلث فرد حكما فكان محتملا فيصار اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان فعدد محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون موجبا ولا حكما
حتى يحتمله الا ان تكون المرأة امة لان ذلك كل طلاقها فالثنتان في حقها كالثلث في حق الحرة وعلى هذا سائر اسماء الاجناس اذا كان فردا صيغة كمن حلف لا يشرب ماء
او الماء فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه يصدق فاما لو نوى قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين كما لو نوى كوزا
او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته لخلو المنوى عن صيغة الفردية حقيقة او حكما ومثله لا آكل طعاما ونحوه او دلالة كمن حلف لا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ولا اكلم بني آدم ولا اشترى الثياب فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا الغي معنى التعريف المستفاد بالالف واللام او الاضافة واذا جعلناه جنسا كان فيه رعاية الامرين اما التعريف فلانه يعرف هذا الجنس المذكور

سواء قيد معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار
ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع
على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك
لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع
الا عند قصد الانواع او العدد وان اراد انه لفظ فرد بمعنى انه ليس بتثنية فمسلم ولكن
لا نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان
قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا نعني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد
ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان
جمع راكب واضافتها كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان
بعيد منهما اي من الفردية والجنسية وما تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب
عمن قال الاوامر المعلقة او المقيدة تتكرر يعني تكرر مدلولات اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط
الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت كل ذلك مناف تكرار موجب الامر وهو
وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها في ذلك بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار
في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب … ان الفريقين قائلون بالتكرار لكنا
نسنده الى السبب وهم يسندون الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشيء واحد
عندهم فان قلت هذا اشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول
قلت الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت
علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القايسين لا بالاوامر بموجب اللغة حتى لو قال العبد
اشتر اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وانما قالوا ذلك على الدليل

الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد
بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته
منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هو هو
لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام على الخاص
اصلا ولا دليل خارجا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا
مرقاة الاصول

قيل الاسم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من
ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فانه
زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر
للعموم سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل نحو ان كون
ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في
المفرد العاري عنها فاين احدهما عن الآخر مرقاة الاصول

وما تكرر من العبادات كالصلوة والصوم ونحوهما فباسبابها لا
بالاوامر وهذا لان كل صلوة تتكرر بتكرر وقتها الذي جعل سببا
لها وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذي جعل سببا له وهو شهر رمضان
وكذا العقوبات ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات
بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المأمور به اذ ليس في اللفظ اشعار
بوقت معين وليس بعض الاوقات بالتعيين اولى من البعض وهو باطل
بالاجماع وانما اشكل على الاكثر لانه من الجائز ان يكون سببه
ما يتكرر وهو وقته كالصوم والصلوة ومن الجائز ان يكون سببه ما
لا يتكرر وهو البيت فيبقى النبي عم بقوله مرة ان السبب هو البيت
وقولهم نحو لا تقم فيعم ممنوع لانهما للطلب وهو مردود بانه قياس
في اللغة فالانتهاء عن الفعل ابدا ممكن والاشتغال ابدا لا
ولا يقال الامر نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار لانه ممنوع
كشف الاسرار

على الدليل لا على الامر وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك المرأة في قوله طلقي نفسك
ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بهما لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى
واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها
ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد
اختلف في السارق هل تقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا تقطع
رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب وانه في قول ان سرق ثالثا تقطع
يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه فان عاد
فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمين ابطل
اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم
وائمتنا تمسكوا بانه مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد بآية السرقة
الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت
السارق وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي اليمين
بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى
مرادة ولم يكن معنا تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا
لان المحل هو البدن باق والجواب عن ان في ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق به
وقوله تقييد المطلق نسخ غير مفيد لانه استدلال بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في
مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع تكون مجازا عن التثنية كما في
صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ من بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع في بيان ذلك الحكم

ولهذا وقعت الثنتين لا تقع عنده الا واحدة عزمي

وهذا بعينه علة لصحة الثلث ايضا عنده اذا نواه الزوج لا عندنا كما لا يخفى عزمي

وهو هنا نفي صورة التقييد

وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب اى اخراجه عن العدم

الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه فقوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء

وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح

لا ما فى الذمة قبل [illegible] لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط

ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف فى الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال

وهى اعراض غير متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء فان قلت

تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية

ليست بالقياس الى ما فى الذمة [illegible] بل بالقياس الى ما علم من الامر

فان المأتى به ان كان عين ما علم من الاداء زاد المنتخب قيدا وهو الى مستحقه فى الاداء

والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا

القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به ولان معنى التسليم تحصيل

وهو فى اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو فى وقته لان

التسليم فى غيره لا يكون اداء فنقول ثم اهمل المص هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة

والكفارات يقال ادى زكوة ماله واطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول من خص

الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة فى الندب فالاداء تسليم ما طلب من العمل

بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اى بالامر فلا يقضى النفل لانه

غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت

كان عليه ان يزيد قوله من عنده اى من عند المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه

لا يكون قضاء قلت الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد

ويستعمل احدهما مكان الآخر اى يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت

ان اؤدى ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة

فانتشروا اى اديت لان المراد الجمعة ولا تقضى مجازا وهو من كلام المص متعلق

بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس فى الصحيح لوجود تسليم الواجب

فيهما لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل فى غيره يكون مجازا وجعل

فخر الاسلام القضاء حقيقة فى معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود

فى تسليم العين والمثل وفى الاداء فيه معنى شدة الرعاية فى الخروج عما لزمه وذا فى

تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا

وبعض اصحابنا الآن فى خلافا للبعض وهم مشايخنا العراقيون وعامة اصحاب الشافعى

فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب فى العبادة الموقتة انما عرف قربة

فى وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال صلعم من فاته صوم يوم

من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل

بما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات لان الحق

الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات

كان باقيا فى ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان الشرع شرع له من جنسه ما هو مثل له فان

يصرف ما له من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت فعلى هذا ينبغى ان لا يقضى المغرب

لان ثلث ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نم فان الوتر سنة على قولهما واحدى الروايات

عن ابى حنيفة ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا

ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد فى الناسى والنائم والمدعى اعم قلت

مطلب ما فيه قضاء المنذورات المتعينة

الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم

والناسي إشارة إلى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا

فيترك القياس فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه

أوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت

الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب

عند المحققين خلافا لبعضهم لعدم ورود النص وفيها تظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات

المنذور بمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء بالاتفاق لانه لما فوته فقد

ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر الغوات والتفويت سواء عندهم

فعلى هذا تظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول

لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يتناول

انه مامور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامامان الاتقاني

والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من

فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة في السفر قضاها

في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار

قضاها بالليل سرا وللقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام

باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة

من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت

صلوة في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك

قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زالت الضرورة فزال ما ثبت بها

مطلب لدليل قضاء الصوم والصلوة من الآية والحديث

اي في الصلوة هو قوله عم من نام عن صلوة والصوم والنص

في الصلوة والصوم قوله تعالى فعدة من ايام اخر

الحديث وفي الصوم والكلام هو ما ذكره مع قطع النظر عن

وثانيا في المنذورات المعينة عليها لانه لم يكن ثابتا بالنص

وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فيثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص

كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب ما سقط

وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر ولذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء

المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس

مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم

والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر

رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود وهذا إشارة الى

سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي

ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف

في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم ولا اعتكاف

الا بالصوم مع انه لو اوجب بصوم مقصود بالاتفاق ولا يجوز قضاؤه في رمضان آخر كما

ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز فيه فان وجوب القضاء غير مضاف

الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جوابه انما وجب القضاء

بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه وهذا لو نذر ان يعتكف

ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت

ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بانه لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق

عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو

رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو

الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان

مبني على ما يستبين منه من ان تلك النذر صار بالانفصال
عن صوم الوقت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت والا فليس باعم في
من قبيل الاعتكاف الواجب مطلقًا

دهو الوقت لان نقصانه ليس باعتبار ذاته بل باعتبار
كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا بقي خاليًا
عن الفعل كان كاملًا

مشغول بعده فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر وصورة
المسئلة انه لما فاذا اسلم عند احمرار الشمس وجب
عليه صلوة العصر فلم يؤدها فيه ذلك وجب ناقصة
كما يجي تفصيله

وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز
قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقًا لم يتأدّ في رمضان لان
الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التبعية كما ان النفل
بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض كمن اسلم في الجزء الناقص
لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي
ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت
امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون
لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء
فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء
ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف
ولقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط
يراعى وجوده وهو لا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلوة
القائم عن الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان
يكون مقصودا الا ان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته
فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم
قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات الا
انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو
الذي يؤديه مع توفر حقه من الواجبات والسنن والآداب وقاصر وهو ما يؤديه
ببعض وصافه وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر

في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا امثال الكامل
والصلوة منفردا امثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة
وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام
خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو منفرد اداء يشبه القضاء اما انه اداء
فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزم مع الامام وقد فاته ذلك
الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن
لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء
لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق
وهو ما فاته منه اول الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد
لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما يسبق وليس فعله شبه القضاء حيث
لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله
صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب
او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير
فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا بهذا التفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء بعده
مصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب
فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من غير تكلم علم
من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان
نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان حاله مبطل عزمه
ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة

إذا تزوج امرأة على عبد لغيره بعينه ثم اشترى ذلك العبد وسلمه إليها يكون أداء لأنه تسليم المستحق بسببه وهو التسمية ولهذا لا يكون لها أن تمتنع من القبول إلا شبيه بالقضاء فإن بالشراء الزوج قبل التسليم إليها مملوك له حتى ينفذ إعتاقه دون إعتاقها فهذا التسليم من الزوج أداء مال من عنده فمن هذا الوجه شبه القضاء لأن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكمًا كما في حديث بريرة فقالت هذا لحم تصدق علي يا رسول الله فقال عم هو لك صدقة ولنا هدية فهذا يعرف أن اختلاف الأسباب يوجب اختلاف الأعيان حكمًا

هذا تفريع على كونه أداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه إذا طلبته المرأة ولم يسلم فإن قلت ما الفرق بين هذا وبين ما إذا باع عبدًا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه إلى المشتري قلت بالاستحقاق ثمه ظهر أن البيع كان موقوفًا على إجازة المستحق فقد بطل برده فإذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم لعدم الموجب لتسليم العبد وههنا فقائم وهو النكاح لأنه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بالهلاك فإذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ إعتاقه وسائر تصرفاته لكونه صار في ملك نفسه دون إعتاقها وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء لأن تبدل الملك أوجب تبدلاً في الصفة ألا يرى أن العبد كان حرام الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الأمر وبتبدل الصفة يتبدل الذات حكمًا لأن الحكم الشرعي وهو الحل والحرمة يتعلق بالشيء من حيث أنه مملوك لبعض لا من حيث الذات إذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فيتبدل البعض فيتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالأولى أن يتمسك بالسنة وهو ما روي عن النبي عم دخل على بريرة رض فأتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبًا فقالت هي لحم تصدق علينا يا رسول الله وقال عم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبًا لتبدل الذات حكمًا والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لأن حقها انتقل من العين إلى القيمة ولو كان لها حكم المستحق بعينه لعاد حقها

وكذا الكلام في سائر الديون لأن الديون إنما تقضى بأمثالها لا بأعيانها إذ الدين وصف ثابت في الذمة المؤدى بمقابلة جعله عين الواجب

اعترضت على الأداء ومن الرابع أنه إذا تكلم بطل صلوته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديًا قال مولانا السراج الهندي ولقائل أن يقول إنه مؤد حقيقة وقاض شبهًا فباعتبار كونه مؤديًا يقتضي تغير فرضه إلى الأربع وباعتبار شبهه للقضاء لا يقتضي فلم يرجح الشبه على الحقيقة وكان العكس أولى احتياطًا لأمر العبادة إلا أن في كلامه ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا ليس ترجيحًا بل عملاً بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون إهدارًا بجهة القضاء بالكلية ومنها أي من أنواع الأداء هذا شروع في بيان أنواعه في حقوق العباد قدم حقوق الله القديم في الذكر لأنه أولى بالتقديم وقدم الأداء على القضاء لأن الأداء أصل والقضاء خلف عنه رد عين المغصوب وهو أداء كامل لأنه تسليم عين الواجب بجهة الحقيقة وكذا يكون أداء كاملاً لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه إذ كل منهما ثابت في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فإن قلت إذا كانا أداء كاملاً فما القاصر فيهما قلت القاصر فيهما أداؤه زيفًا أي الاستبدال فيهما يعني قبل القبض وردّه مشغولاً بالجناية كمن غصب عبدًا فارغًا ثم جنى على إنسان آخر أو أتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولاً بالجناية مستحق بها رقبته بدين وهو أداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولاً بالجناية ومعنى قصوره أنه أداء لا على الوصف الذي وجب أداؤه وهو السلامة عن كل عهدة أما كونه أداء فلأنه لو هلك في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية أو بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وإمهار عبد الغير كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالإجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم لم يقض بها القاضي وتسليمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرًا وسلم إلى المرأة كان ذلك التسليم أداء شبيهًا بالقضاء حتى يجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها

وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة صح

مشغولاً بالجناية كانت عند الغاصب لأنه أداء لا على الوصف الذي وجب عليه أداؤه فلوجود أصل الأداء إذا هلك في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية يبرئ الغاصب لقصور في الصفة إذا دفع إلى ولي الجناية رجع المالك على الغاصب بقيمته كأن الرد لم يوجد وتسليم المبيع مشغولاً بالجناية أو الدين بأن استهلك مال إنسان أو المرض لأنه سلم على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد حتى إذا هلك في ذلك الوجه بأن قتل بسبب تلك الجناية أو بيع في الدين بطل التسليم عند أبي حنيفة فيرجع بجميع الثمن لأن الأداء كان قاصرًا فإذا هلك بسبب مضاف إلى ما به صار الأداء قاصرًا جعل كأن الأداء لم يوجد وعندهما هذا تسليم كامل لأن العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما فيرجع بالنقصان وأداء الزيوف في الدين لأنه دون حقه في الصفة ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد أنهما إذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء لأنه أداء بأصله لأنه من جنس حقه وبطل حقه في الجودة لأنه لا مثل لها صورة ولا معنى وقال أبو يوسف استحسن أن يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد إحياء لحقه في وصف الجودة قلنا فيه إبطال الأصل المتبوع للوصف التابع وتضمين الإنسان لنفسه إذ المقبوض ملك القابض وهو عكس المعقول ونقض الأصول

كشف الأسرار

قوله يجعل ثبة القرض في حكم الاعارة لكان مبادلة الشيء بجنسه نسيئة فيكون ربا لفضل النقد على النسيئة عزمي زاده

فان القرض في الابتداء يكون عارية وفي الانتهاء يكون معاوضة فبالنظر الى الابتداء قد يلزم الجبر وبالنظر الى الانتهاء يضمن بالهلاك والاستهلاك عزمي زاده

اي خصها بقضاء القاضي

مطلب لا يجري في القرض الربوا

ولم يعتبر بالقضاء وانما جعل اداءه شبه القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم يذكر المصنف تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعلى القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن وكان تسليم مثله قضاء والقائل كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعادة حتى لم يجر فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء انواع ايضا اي كالاداء انواع قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبه الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل لا انه ينفيه وما هو في معنى الاداء كالصوم اي قضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية له اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيخ الفاني فلا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام الزاهد هذا التأويل غير صحيح لانه قال تعالى وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع

مطلب للفدية

كذا فسره ابن عباس رضه وتعضده قراءة حفصة رضه لا يطيقونه باثبات لا كما سيجيء عزمي

وجوب الفدية ثبت بالنص والاجماع

دون النقض

نص فائتة تكبيرات العيد

وأما اذا علم المدرك الامام في الركوع فيأتي بتكبيرات العيد قائما

دون النقض وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو كتب عليكم القيام والخبر بمعنى الامر لا بمعنى الاخبار ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بسبب القيام بطريق اليسر ان كان ممكنا على طريق العسر فان القيام خير لكم فيكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيانها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض في الصلوة للاحتياط عند ابراء آخر سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بانه اي ما ثبت عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم نعقل فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون حسنة مندوبة يمحو بها السيئة فقلنا بوجوب احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه كالتصدق بالفقير اي كما اوجبنا التصدق بعينه المعينة بنذر الفقير او شراء بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حية

مطلب وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط

ان لم يستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين

اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم

ليتروك ما فيها من اوساخ الذنوب والآثام ولتكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان

الناس اضياف الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول

تناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة

منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل

لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون

الاراقة اصلا فان قلت اذا نقل الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن

اعتباره بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة

الى الاشهر ولم ينسخ الحيض حتى حاضت تعتد بالحيض ومنها اي من انواع القضاء

هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء

بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى وهو السابق

اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل

لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق

في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان

المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء

قاصر ولو اخر المص قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا التقسيم

يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل

وقضاءها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هنالك قلت الثابت في الذمة

اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر

ان الاول اكمل وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول

لان المماثلة لا تعقل بين الآدمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانها

بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطأ لانه لو كان الجناية

عمدا او احتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق واداء القيمة هذا

نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي

ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء اختيارا للفظ الاداء

اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا

لان جهالته جهالة في الوصف لان الجنس مسمى كثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح

دون البيع اما كونها قضاء فظ واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن

اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما

للمسمى حتى يجبر على القبول اي قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى اي العبد الوسط يجبر على قبوله

وانما يتخير الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف

تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيتخير الزوج بخلاف المعين لانه معلوم بدون

التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك

على هذا العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسدت لكون

القيمة واجبة بالتسمية ابتداء مع جهالتها لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان

القيمة لم تجب بالعقد لانها ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعلى هذا

اي لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رح في القطع ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد

لنفسي لا يطابق المفسر اذ لا دلالة فيه على ان الكل قتل بغير قطع الا ان يقال انه دل عليه عبارة المصر بالاولوية ويكون المفسر المذكور ماخوذا بالحاصل

يد رجل ثم قتله قبل أن يبرأ يده عمدًا فللولي فعلهما اي تخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقًا سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطائين او احدهما عمدًا والآخر خطأً وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأً والآخر عمدًا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقًا لهما ان القطع انما يكون اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدًا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا فان قلت ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت يتعين عليه القطع والقتل لانه يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كما له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان لا يضمن ما له مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتعتبر قيمته يوم الغصب كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب

وقال لا يقتله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع قبل البرء لتحقيق موجب القطع فكان القتل من الولي مثلا كاملا لان مآل امر الجناية الى القتل وقال ابو حنيفة هذا باعتبار المعنى فاما من حيث الصورة فالمماثلة تحصل بالقطع ثم القتل والقتل بعد القطع قد يكون تحقيقا لموجبه لجواز ان يسري الى القتل ويكون مقصوده القتل وهذا يوجب ان يقتل ولا يقطع وقد يكون ماحيا اثره حتى اذا كان القاتل غير القاطع يجب القصاص في النفس على الذي خاصة وهذا يوجب ان يقطع ويقتل لانه كانه برا من القطع ثم وجد القطع والمماثلة مرعية في ضمان العدوان فخيرناه بين القطع والقتل وبين القتل كذا في كشف الاسرار

اي ساقط من وضع عنه الجناية اسقطها ثم انه مما يجب التنبيه له في هذا المقام ان هذه المسئلة ليست من قبيل القضاء في شيء وهو ظاهر لكنه انما اوردها استطرادًا من حيث انها داخلة تحت قوله وهو لسابق كذا في شرح المغني

عزمي

ضمان المغصوب

ووجود العجز عن رد عين المغصوب وهما يحتج فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فاقترقا وعند محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فكون وجوبا في كل اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت لحر او العبد لا تضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي يضمن بها لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا تضمن منافعه بوجه بتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على المثل الكامل بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالاعيان فانما تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلح مهرًا لانها مخلوقة لمصالح الآدمي كالاعيان وورود العقد عليها في الاجارة وهذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا او ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين والاحراز المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به قلنا هذا احراز ضمني لا قصدي الا يرى ان الحشيش الكائن في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز

في الكشف واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان التجار انما تبتغي التجارة وقد يستأجر المؤجل متفرقة لابتغاء الربح كما يشتري جملة ويبيع متفرقا

عزمي

للشافعي في مسئلة الاتلاف المذكورة في المتن

عزمي

هو مهر المثل وقيل مقدار اجرة الوطء وهذا في الدرر

المباضعة المباشرة وفي كنى به عن الجماع كذا في المغرب

ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولكن نسلم

انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت

ثبت التقوم بالمنفعة في غير العقد كما في وطء جارية مشتركة تجب عليه نصف العقر قلنا

منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص

اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص

الدية عندنا ويضمن عند الشافعي رح لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس

بالمال حالة الخطاء وذا دليل على ما لنفسه ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز

فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس فلا يقاس

عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها

ثلث مسائل معقول لقوله ثلثنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على

كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان

العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف حينئذ يتبين المتفرع عليه

والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك لكن يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته

المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي

مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزوال عين الثابت

فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال

حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يتملك مجانا لا يعظم

واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض وشيء

بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو خالع الزوجة الصغيرة على مال يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال

قال في التلويح اذا العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب عليه تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويحرمها ويبيحها

لا يقابل بعدم توقفها على هذه الاشياء ولا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان

بلا شهود يضمن لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه قيد بقوله

بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما اكدا ذلك

النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحققة عن

ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم

حكم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء

اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح

والغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق

المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما

بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه انما يعرف

بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله بالعقل وفعله حسن

وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا

وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع

بالامر به فيكون الحسن من لوازم الامر فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه بعينه مع قطع النظر عن كونه

اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان

في الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول

فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا بعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به

حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه ولهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به [illegible]

لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي

فما عتبار الاول الحسن لذاته ...

لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلوة والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلوة

وباتيانه ايقاعه وتحت الحسن القبح طويل فيرجع الى حل الكتاب وهو اى الحسن اما ان يكون

لعينه اى يدركه العقل بلا واسطة وهو اى ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر

ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيد

اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا

او يقبله اى يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني

اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه بما حسن لمعنى في غيره

اى غير المأمور به ولقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة

حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون

من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول وهم لان قوله ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك

بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث

درجة ثالثة بينهما وهي ان يكون حسنا لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها

اضاعة مال ولا لغيره لان الواسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت بالحسن لعينه

ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق بهذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط

اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اى وجه كان يكون كفرا ومثال لما لا يقبل السقوط

وصفا لا اصلا الاقرار باللسان فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر

على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان وصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان

ماجورا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل ممتنع قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجودا محل

يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة يدل على تعظيم

واما النوع الثاني فالاقرار فهو حسن لعينه وهو يحتمل السقوط في بعض الاحوال ومع احتمال الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا بخلاف التصديق فانه لا يحتمل السقوط فلا يسقط الحسن ايضا وحيث قبول السقوط ان لا يجب عليه الاقرار حتى اذا تبدله بضده بعذر الاكراه لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس بمعدن التصديق ولكن هو دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا تبدله بغيره في وقت يتمكن من اظهاره عد كفرا وان زال تمكنه من الاظهار بالاكراه لم يعد كفرا لان قيام السيف على رأسه دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل تبديل الاعتقاد فمن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يجد وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق بان لم يعاين العذاب كان مؤمنا ان تحقق ذلك كشف الاسرار

والصلوة لانها حسنة لمعنى في نفسها فانها تتأدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم في الشاهد فان اولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء السر والانصراف عما دون الله الى الله وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى نبذ ما دونه وراء ظهره ثم اول اذكاره التكبير وهو النهاية في تعظيم قدر الله ثم اول ثناء فيه ثناء لا يشوبه ذكر سواه ثم قراءة كلامه منتصبا تاما جوارحه هيبة وخضوعا وخشوعا ثم تحقيق ما عبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله تعالى فعلا وهو الركوع والسجود المرتبان بذكر هو تنزيه الله عز وجل ثم مع كل حركة تكبر فدل ان الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم الا ان يكون في غير حينه او حاله ولهذا كانت الصلوة حسنة دائمة واستعقبت اوقات مخصوصة واحوال معينة فنهينا عنها فكانت في صفة الحسن نظير الاقرار لاحتمالها السقوط في بعض الاحوال ولكنها ليست بركن في الايمان بخلاف الاقرار فوجوده دليل وجود التصديق وعدمه دليل عدمه اما الصلوة فليست دليل التصديق وجودا وعدما وقد تدل عليه اذا اتى بها على هيئة مخصوصة حتى اذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة يحكم باسلامه كشف الاسرار

لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس

ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال

لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت حسنة

بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله عنها

ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله الى داود

يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة

وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال الصحابي رض

ما انت بمكة الا الوادي شرفك الله تعالى على البلاد ولما كان هذه الوسائط بخلق الله

اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله

وكذا حاجة الفقير بخلق الله صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلوة فان قلت

هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة

اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحمل

على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني او يكون

حسن المأمور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان

ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان حسنها

لذات المأمور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل

قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الزاني لا يقبل السقوط وهو اى ذلك الغير اما ان لا يتأدى

بنفس المأمور به او يتأدى او يكون حسنا لمعنى في شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به

كالوضوء مثال لما لا يتأدى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى الصلوة

كالوضوء والسعي الى الجمعة فانهما حسنان لمعنى في غيره لان السعي في نفسه عمل مباح وانما حسن لانه يتمكن من اداء الجمعة حتى اذا تمكن منها بلا سعي او سعى لا الى الجمعة سقط الامر ولا يتأدى به الجمعة بحال والوضوء من حيث انه يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهر وانما حسن لانه يتمكن به من اداء الصلوة ولا تتأدى به الصلوة بحال ويسقط الوضوء لسقوط الصلوة ويستغني الصلوة عن صفة القربة في الوضوء حتى جاز الوضوء بغير نية وممن هو ليس باهل لاداء العبادة وهو الكافر ومن حيث انه جعل الوضوء نفسه في الشرع قربة لا يصح بغير نية الا ان الصلوة تستغني عن صفة القربة في الوضوء كشف الاسرار

واما الجهاد فانه ما حسن لذاته فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وهدم بنيان الرب وانما صار حسنا لما فيه من اعلاء كلمات الله وكبت اعداء الله وذا باعتبار كفر الكافر وصلوة الجنازة ليست حسنة لذاتها لانها لو اقيمت الصلوة على الكافر والمنافق ونهي عنها وانما صارت حسنة لاسلام الميت وهما معنيان منفصلان عن الجهاد والصلوة حتى لو اسلم الكفار لم يبق فرضية الجهاد الا انه خلاف الخبر قال عم الجهاد ماض الى ان تقوم الساعة واذا صار حق المسلم مقضيا بصلوة البعض سقطت عن الباقين لحصول المقصود ولو كان حسنة لعينها لما سقطت كصلوة الظهر ونحوها ولما تأدى المقصود بنفس المأمور به اشبه القسم الاول كشف الاسرار

وهي لا تتأدى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد مثال لما يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن كالزكوة لكن تمثيل المص بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للمعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتأدى بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا امثال للشرطي يعني واما ان يكون الحسن المطلق من قبل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن الذي لغيره لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا للحسن في شرطه فتخصيص المص هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا للحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل من حسن الغير فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات

وهذا القسم يسمى جامعا لانه يجمع القسمين اعني ما حسن لمعنى في عينه مع انواعه الثلثة وما حسن لمعنى في غيره فالايمان حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والجهاد تكون حسنة لمعنى يرجع الى الذات او الى الغير وتكون حسنة ايضا للحسن من جهة الشرط وهو القدرة وهذا الشرط اعني القدرة تختص بالاداء دون القضاء على معنى انه يجب القضاء وان لم يكن له قدرة اصلا حتى ان الفائت من الصلوة وان كثرت والصيامات وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب قضاؤها في النفس الاخير وان عجز عن التلافي سا عند س فيه تكليف ما ليس في الوسع وهو منفي بالنص ج النص ينفي وجوب الاداء بدون القدرة ولا يعرض للقضاء ولان القدرة شرط وجوب الاداء فاذا وجب الاداء فقد وجد شرطه ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب فلا يشترط في القضاء القدرة التي هي شرط وجوب الاداء ولهذا اذا فات الاداء بتقصير ظاهر لانه جعل الشرط كالقائم حكما للتقصير فان فات لا بتقصيره فكذلك لانه حال بقاء الواجب وشرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في النكاح ولهذا لا يسقط بالموت في احكام الآخرة اي في حق الاثم حتى اذا لم يكن المكنة قائمة عند الايجاب وعلم بعذر حتى مات يلم يأثم لانه لم يصب المكنة وهي شرط وجوب الاداء وما لم يجب لا يأثم بتفويته ولهذا اذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب لان التمكن من الاداء بملك المال لكان شرط وجوب الاداء فيبقى الواجب وان عدم هذا الشرط وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كشف الاسرار

٤١

اعلم انه يشترط لنفس الوجوب وجود السبب والاهلية ولا يشترط له القدرة الحقيقية ولا المتوهمة لانه يجب جبرا من الله بغير صنع منا ولوجوب الاداء يشترط مع ذلك القدرة المتوهمة المحتملة للوجود دون حقيقة القدرة اذ بوجوب الاداء لا يوجد الاداء لان الاداء اختياري ولوجود الاداء يشترط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لان الواجب اداء ما هو عبادة وهو فعل يفعله العبد عن اختيار على وجه يكون فيه تعظيم ربه وذا لا يتحقق بدون هذه القدرة غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر المأمور بالقدرة الموجودة وقت الامر بل القدرة عند الاداء اذ الاستطاعة لا تسبق الفعل فعدمها عند الامر لا يمنع صحة الامر لصحة الامر لانه لا يتأدى لا يتوقف على حقيقة القدرة بل يتوقف على سلامة الآلات وصحة الاسباب كعدم المأمور لان كون الفعل مأمورا به كشف الاسرار

ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قوة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الآلات والاسباب فهي سابقة على الاداء وتلك على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء بعينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه وهي ما اى القدرة التي يزداد بها حسن المأمور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان لعينه او لغيره ولو قال والقدرة المتقدمة وهي نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير صحيح قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فاته صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الحالة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط

لوجود شيء لا يلزم أن يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من أوجب القضاء بالسبب الأول وأما عند من أوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لأنه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لأن النص الجديد أوجب إسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله فليصلها إذا ذكرها أي فليصل تلك الصلوة الواجبة غايته أنه أثبت مماثلة الأولى بما قال بعض الحذاق لا فرق بين الأداء والقضاء لأن الأداء إن كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وإن كان بغيره يشترط توهمها كما في النفس الأخير فإن القضاء فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر أثره في وجوب الإيصاء والشرط توهمه أي توهم ما يتمكن به الأداء لا حقيقته وهي إنما تشترط للأداء إذا كان الغرض هو الأداء حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض في آخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه أداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس وإمكانه عقلا وإن كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي عم على ما روي أن سليمان عم لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته العصر فأهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الأعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا الآية تشأما حيث شغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها جازاه الله بأن أكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الأنبياء ويجوز أن يؤول عقر السوق وضرب الأعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لأن القوم تبعوه ولم يغلطوه كذا في شرح التأويلات ثم ينتقل إلى لزوم القضاء للعجز عن الأداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لأن السماء بمسموع ثم يحنث ويلزمه الخلف وهو الكفارة فيكون إثما لأن المقصود باليمين تعظيم المقسم

وههنا هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لأن الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزموا الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا النوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للأداء أي الموجبة ليسر الأداء على العبد يسمى بالكامل لأنها زائدة على الممكنة لأن بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت إلا التمكن وليس معناه أن المأمور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة إلى اليسر بل معناه أنه لو أوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كأنه تغير من العسر إلى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت في أكثر الواجبات المالية دون البدنية لأن أداءها أشق إذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب أمر شاق ومهروب ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لأنها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر إلى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فإن الأداء يمكن بدونه إلا أن اليسر يحصل به كيلا ينتقص أصل المال فإن قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط فيجب أن لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم إذا أمكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لأن اليسر لا يبقى بدونها فإن قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي إذا هلك بعض النصاب لأن النصاب شرط لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فإن الواجب ربع العشر وأداء درهم من أربعين كأداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الإغناء والإغناء لا يتحقق من غير الغنى كالتمليك لا يتحقق من غير المالك وأحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشارع بملك النصاب

للقدرة الميسرة

قوله لعدم بقاء القدرة الخ وبهذا يندفع ما يقال ان تفريع سقوط الزكوة بهلاك النصاب للبيد وليس كذلك كما صرح به الشارح قبل اسطر ووجه الاندفاع بيان ان تفريع ذلك على هلاك النصاب ليس الا من جهة ان القدرة الميسرة التي هي وصف النماء يفوت بهلاكه

عزمي

حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اى النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد تسقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها ممكنة بدون شرط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا تسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه تسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق ببقاء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة او نزعها ولم تنبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا اى ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يتقرر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يتمكن من استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها

ان اراد عند اهل الشرع فمسلم لكنه غير مفيد في دفع السؤال وان اراد في حق الاغناء على المسئلة فممنوع

عزمي

هذا السؤال مذكور في التلويح وجوابه المذكور مفيد وهو ان المراد الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال البشر عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على ما كابد لحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب

عزمي زاده

وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب قلنا لا تناقض لانهما من قبيل الآلات التي هي وسائط للوصول وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر للتيسير بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق الا من الغني الشرعي فان قلت المراد حسن الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به اى المامور بالمامور به قال بعض المتكلمين لا اى لا يثبت حتى يقوم دليل مستدلين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المامور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل

اي بما هو طريق التحلل وهذا معنى المضي على الباقي في افعال الحج

عزمي

باْمر جديد واذا انتهى فانه خرج عن هذا الامر لانه ما امر بالمضي فيما افسده وانتفاء الكراهة

هذا اشارة الى خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به

غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا الى المأمور به

هو الصلوة لا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب

الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي وهو يقول يبقى لان

الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان

صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا

ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف

فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد

بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز

بانتفاء الوجوب لاستحالة حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب

حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله من حلف

على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر بيمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب

سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا

والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته

كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي اراد به ان لا يتقيد بالمستقبل

خلافا للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر

لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا اي الوجوب يسقط عنه الفرض

اتفاقا فتأخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض

هو دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما

يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء

ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه

بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق واما قوله فتأخيره نقض لوجوبه ثم

لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول

متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان

مات في الجزء الثاني فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان يأثم يلزم الفور

قلنا لا يأثم وانما يأثم لو فوته وبمجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء

آخر ولهذا الوطن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر يأثم والموت فجاءة نادر

لا يصلح ابتناء الحكم اليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اي مخصوص

جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدي

اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت

مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قاله الشارح لقائل ان يقول

الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال

والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت قيدنا بالاداء لانه ليس بشرط للقضاء

للمؤدي اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة فان قلت

ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته اذ الظرف محال والمحال مشروط فلا حاجة الى

ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود

بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفية فلا جرم ذكرها

كوقت الصلوة الا ترى انه يؤدى فيه ويفضل عن الاداء فكان
ظرفا للاداء لا معيارا او الاداء يفوت بفوته مع تحقق السبب
فكان شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت ويفيد
التعجيل قبله فكان سببا اذ المسبب يختلف باختلاف السبب
كما عرف في البيع الصحيح والفاسد وكذا الاثم يختلف باختلاف
القرب خفة وشدة وهنا كمل المؤدى بكمال الوقت وانتقص
بنقصانه كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار ص فاذ التعجيل قبله
كما يدل على السببية كتعجيل التكفير قبل الحنث وتعجيل الزكوة
قبل ملك النصاب يدل على الشرطية كتقديم الصلوة على
الطهارة ج لو كان الوقت شرطا للوجوب لصح التعجيل
كما في صدقة الفطر وتقديم الزكوة على الحول كشف الاسرار

وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت فان قلت
هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط
كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم على السبب لا يصح ابدا وللقائل ان يقول بطلان
تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول
ليس شرطا للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء فلا يتصور تقدمه عليه بخلاف
وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار
شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على
السبب اذ ان يثبت باسباب شتى او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة
الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا
فناقصا وللقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب
والاولى ان يقال ان الوجوب متجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية فان قلت
لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات
قلت السبب في الحقيقة لوجوب الشكر بالعبادة ترادف النعم وهو
انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب
اداء ووجود اداء لكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الا
يجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب
الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء
سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع
شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل ذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية

اعلم ان الوقت لما جعل سببا للوجوب وظرفا للاداء لا يمكن ان يجعل كل الوقت سببا لانا لو اعتبرنا جانب السببية يتأخر الاداء عن وقته ويلغو الظرفية فيشهد كل الوقت لا يكون
الا بعد مضي الوقت ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الاداء في الوقت يحصل الاداء قبل السبب ضرورة ان كل الوقت سبب فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يسع الاداء فيه
حتى يقع الاداء بعد سببه لانه ليس بين الكل والجزء الذي هو ادنى مقدار معلوم فوجب الاقتصار عليه والجزء الاول اولى ان يجعل سببا لعدم ما يزاحمه ولتعين بعده ولو لم يكن
سببا لما صح الاداء وانما صار الجزء الاول سببا افاد نفس الوجوب وافاد صحة الاداء ولكنه لا يوجب الاداء لان وجوب الاداء بالخطاب كما ان وجود الاداء بالاستطاعة
وهذا لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيل وجوب الاداء اذ وجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب الا ترى ان الثمن والمهر
يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وههنا وجوب الاداء متراخ الى الطلب وهو الخطاب ونفس الوجوب بالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولما ثبت الوجوب

فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد
فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين
الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق
فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء
فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما
في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء
لزوم ايقاعها وانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب
ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا
ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على
التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه
شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات
الغرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي هو
سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية
المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار
اهلا في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين
الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار وهو
اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم

ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم وثم وهذا لان الجزء الذي يتصل به الاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود
ولان الاصل ان يتصل المسبب بالسبب والمسبب وان كان نفس الوجوب لكنه مفض الى الوجود فيكون الوجود مضافا اليه فلا بد من انتقال السببية حتى يمكننا جعل
الجزء المتصل بالاداء سببا ولهذا تجب الصلوة على من صار اهلا بعد الجزء الاول ولو تعينت السببية في الجزء الاول لم ينتقل منه لما وجبت كما لو صار اهلا بعد
ذهاب الوقت ولم يجز تقرير السببية على ما يسبق قبيل الاداء لانه يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء الى الكثير وهي الاجزاء التي تسبق قبيل الاداء بلا دليل وهذا
لان الدليل دل على تقدم السبب على المسبب اذ يحصل بجعل جزء المتصل بالاداء سببا فلا يحتاج الى جعل غيره معه سببا مع انها صارت معدومة ولانه لا
ينضبط فانه اليوم يصلي الظهر مثلا بعد جزئين وغدا بعد ثلاثة اجزاء الى غير ذلك فلو جعل السبب ما يسبق قبيل الاداء يختلف السبب وهو فاسد كشف الاسرار

او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء

ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل يلي سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع
لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن وقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من
اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال به
لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء
حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة
فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى ينتقل
قلت لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب
سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي ههنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء
سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا
يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب
فيلزم الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي عرض
لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت
والا فالمجموع لكان اوجز واحرى ومن التطويل اعرى او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت
يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية
او الى الجملة يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت ليكون سببا
للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد
الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا
للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا

٢٧

ولهذا يجب اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام دون الفرض ويجوز راكبا مومئا مع القدرة على النزول دون الفرض وقد جاء عنه بان النفل يجب ناقصا ولم يجب ... الكمال فيتأدى ... بعد ... النفل ... جمعا نسجم ...

معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع
رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص
لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه
ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا
ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف
حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتأدى عصر امسه الذي وجب في الذمة
كاملا لصيرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت الذي يتغير فيه
قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدى عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص لنقصان
بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا
عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع
في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتأدى
بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه
في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا
ما وجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان
في الاداء انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه جابر له
في الفائت ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة
ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا يستلزم
بعد الغروب لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء

ويعتبر صفة ذلك الجزء الاخير فان كان ذلك الجزء صحيحا كاملا في الوجوب
كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض لان الجزء الذي
يتصل به طلوع الشمس من الوقت صحيح كامل فثبت به الوجوب بوصف
الكمال فلا يتأدى مع النقصان وان كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر يستأنف
في وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يفسد لثبوت الوجوب مع النقصان
بسبب النهي وقد ادى بتلك الصفة اذا ابتدأ العصر في اول الوقت
ثم مده الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا
الى سبب صحيح وهو اول وقت العصر الشرع جعل له ولاية شغل كل الوقت
بالاداء وهو العزيمة في الباب لان العباد خلقوا للعبادة بالنص ولانه
مالكه وخالقه وعلى العبيد ان يشتغل بخدمة مالكه وخالقه في جميع الاوقات
الا ان الله تعالى من علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائجنا
رخصة وترفيها فاذا شغل كل الوقت بالاداء فقد اتى بما هو العزيمة
فجاز اذ الاحتراز عن اتصال هذا الفساد مع الاقبال على العزيمة متعذر
فجعل هذا الفساد عفوا ضرورة اخذه بالعزيمة وثبوته ضمنا لا قصدا
وعن محمد فيمن قام الى الخامسة في العصر يستحب له الاتمام وان كره التطوع
بعد العصر لثبوته من غير قصد فجعل عفوا فصار بمنزلة المؤدى في الوقت
الصحيح بخلاف حالة الابتداء لانه بقصده ثبت الفساد اذ الاحتراز
ممكن بان يختار وقتا لا فساد فيه واما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا
فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى
الجزء وهو ما بينا فنقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يكون كل الوقت
سببا ويضاف الوجوب الى كل الوقت لان السببية عرفت بالاضافة
وهي تضاف الى كل الوقت فوجبت بصفة الكمال لان الكل غير ناقص
وان كان فيه جزء ناقص فلا يتأدى بالناقص في اليوم الثاني في وقت
الوجوب وهذا لان الناقص هو موجود باصله دون وصفه لا يعارض
الكامل وهو موجود باصله ووصفه اذ الموجود اصلا ووصفا راجح
على الموجود اصلا لا وصفا ولانا ان نظرنا الى الاجزاء الصحيحة
لا يجوز القضاء في الاوقات المكروهة وان نظرنا الى الجزء الناقص يجوز
فلا يجوز بالشك الكافر اذا اسلم بعدما احمرت الشمس ولم يصل ثم
اداها في اليوم الثاني بعدما احمرت الشمس فانه لا يجوز لان هذا لا يروى
ومن حكمه انه لا يمنع صحة اداء صلوة اخرى فيه لان الوقت ظرف للاداء
والواجب كان معلوما في ذمته من عليه وبقيت منافعه على حقه فلم
يتنف غيرها من الصلوات كشف الاسرار

ومن حكمه اى من حكم هذا النوع الذى جعل الوقت ظرفاً له اشتراط نية التعيين يعنى تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اى بأن ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفى بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغى ان يسقط التعيين واجاب عنه بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر فى الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اى لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصاً بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصداً بان ينوى ذلك الا بالاداء يعنى بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لا بالتعيين ووضع الاسباب فليس للعبد ذلك وانما له الاختيار فى تعيينه فعلاً بان يؤدى فى اى جزء يريد كالحانث اى كما ان للحانث فى اليمين له ان يختار فى الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر او يكون الوقت معياراً له اى مقدراً لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسبباً لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سبباً فلانه اضيف اليه فقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل فى الاضافة اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازاً لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضاً الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتاً ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سبباً ومعياراً لان الوقت قد لا يكون سبباً كما فى المنذور المعين ولا معياراً كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر

معيار الوقت

قوله او يكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان وهذا لان المعنى من المعيار الوقت المثبت لقدر الفعل كالكيل فى المكيلات والصوم نحو الامساك الممتد وذلك مقدر باليوم شرعاً حتى يزيد بزيادته وينقص بنقصانه ولا ينفصل عنه فكان معياراً له وهو سبب له لانه اضيف اليه وهى يدل على السببية وذلك شهود جزء من الشهر
كشف الاسرار

ولا يلزم ذلك المتقدم لانه تبع الوجوب

47

وهو معيار للصوم ايضاً بمنزلة الكيل فى المكيل اذ الصوم عبارة عن امساكات ممتدة مقدرة بالشهر بحيث لا ينفصل من اجزائه شىء فيقع فيه غيره من جنسه وقيد بذلك لئلا يقال كيف يكون الشهر معياراً للصوم مع ان بعض اجزائه وهو الليل يفضل عنه كذا ذكره اللقانى ثم ان سببية الليل لا يقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم فى آخر الوقت فلا يرد ان سببية الشهر كله يقتضى جواز الاداء فى كل جزء منه كالليل
عزمى

فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لئلا يرد عليه الكافر اذا اسلم فى بعض النهار لا يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم فى الشهر والغاء المعيارية وعلى الثانى لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب غير مضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسى ولكن ننقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما نقلنا منه فى باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره منفياً هذا نتيجة كونه معياراً وسبباً فلا يصير غيره مشروعاً يؤيده قوله عم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اى نية كون صومه من رمضان وقال الشافعى يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر فى صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعيناً فى الزمان صار كالمتعين فى المكان والاطلاق فى المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اى بمطلق نية الصوم كما اذا كان فى الدار زيد وحده وقلت يا انسان يتعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطأ فى الوصف بان نوى النفل او واجباً آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها الا فى المسافر ينوى واجباً آخر المستثنى منه محذوف يعنى يصاب فرض الوقت مع الخطأ فى الوصف فى حق كل احد الا فى المسافر فان الصوم لا يصاب فى حقه مع الخطأ فى وصفه بل يقع عما نوى عند ابى حنيفة قيد به لان عندهما المسافر

لا يشترط نية المقيم فى اداء رمضان

مطلق الصوم

كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر تحقق في حقهما الا ان الشرع

اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض

ولئن ان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة

شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف المريض

خبر مبتداء محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل

يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة

في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة

وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل

او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز

فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الراس

والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد المرض يكون

في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل عن روايتان يعني

اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت

وهو الاصح لان الترخص بالفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له

الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو

في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت

في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح

انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل

انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا لقضاء رمضان

والنذر

٥٨

والمنذور المعين من جنس صوم رمضان من حيث ان الوقت معيار له وهو متعين فيه فيتادى بمطلق النية وبنية النفل لان المشروع في الوقت قبل نذره النفل وانقلب مشروع الوقت

واجبا بنذره فلم يبق نفلا لان اليوم الواحد لا يسع فيه الاصوم واحد لانه معياره وقد ثبت له وصف الوجوب فانتفى وصف النفلية لما بينهما من المضادة فصار واجبا من هذا الوجه

اي من حيث انه لم يبق محتملا للنفل فاما من حيث انه يحتمل صوم القضاء والكفارة فلا يخالف صوم رمضان فانه واحد مطلقا وتوقف مطلق الامساك فيه على المنذور حتى لو نوى

قبل الزوال يصح لكنه اذا صام عن قضاء او كفارة وقع عما نوى لان التعيين انما حصل من الناذر فلا يعدو الناذر فصح تعيينه فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا

لانه حقه فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه وهو القضاء والكفارة فلا فاعتبر هذا الوقت في احتماله بالوم [illegible] وقبل النذر كان محتملا

للقضاء والكفارة فكذا بعده كشف الاسرار

والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معيارا له

فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر

وفي صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين

لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا

النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكن له شبه

بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل

لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر

فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر

ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للقضاءات

فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء

واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار بمحتمل الوقت وهو

القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة

لانهما مشروعان في الوقت المعين فيتصور ان يفوتا او يكون مشكلا هذا هو النوع

الرابع من الموقتة يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح

في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من ان اركان الحج لا يستوعب

جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة وبتعيين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف

خلافا لمحمد هذا بيان الاشكال بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا

لان ادراكه العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول للاداء متعينا

فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا فيجوز تاخيره عن العام الاول واشهر الحج

والذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما وان مسئلة الحج مبتدأة فمحمد رح يقول الحج فرض العمر اتفاقا غير انه لا يؤدي الا في وقت خاص وهذا الوقت
متكرر في عمره والله تعينه كصوم القضاء وقته النهار لا الليل والله تعينه فلا يتعين اشهر الحج من السنة الاولى الا بتعينه بطريق الاداء الا ترى ان اشهر الحج في كل عام صالح لادائه بلا خلاف
حتى انه لو اداه في السنة الثانية او الثالثة كان مؤديا لا قاضيا ولو تعين العام الاول لصار بالتاخير مفوتا والثاني بعده قضاء كسائر العبادات اذا فات عن اوقاتها ولهذا
بقي النفل مشروعا ولو تعين للفرض لم يبق النفل مشروعا اذ الوقت لا يسع الا حج واحد كما في شهر رمضان فثبت انه لم يتعين الا بالاداء ومع تعين بالاداء بان شرع في الفرض لم يبق
النفل حينئذ مشروعا وابو يوسف رح يقول اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان تعينت للاداء فلا يباح له التاخير عنها كوقت الظهر للظهر وتقدر الان الخطاب بالاداء
حقه في هذا الوقت وهو فرد لا مزاحم له اذ المزاحمة انما يكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه لان الادراك انما يكون بالحيوة الى ... وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات
فلا يثبت الادراك بالشك والاحتمال فتعينت هذه الاشهر للاداء بلا معارض وصار الساقط بطريق التعارض كالساقط حقيقة اي ادراك العام الثاني سقط بتعارض الحيوة
والموت فصار كالساقط حقيقة بان لم يوجد اصلا ولم يجز التاخير عن العام الاول كذا هنا فصار كوقت الظهر في التقدير فتعين للاداء فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة
عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به
فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني فحج فيه كان اداء بالاتفاق
ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني
كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في المأثم فعند ابي يوسف
يأثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه لو اخر يفوت
لم يحل له التاخير فيصير مضيقا ويتأدى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان
ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فتعين الفرض بدلالة الحال
فيصرف المطلق اليه ولقائل ان يقول لا يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت بانه اذا لم يبق
من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى
بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفوت الفرض باداء النفل
لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تبقى مع التصريح وقال الشافعي
يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى
فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع
حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان
بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل
بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل
فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار
يخاطبون بالامر بالايمان لانه م بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله

هذا فائدة الخلاف في الآخرة واما في الدنيا فيظهر في الزكوة ...
... الايمان فيعمل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا
لا العقوبة في الآخرة فان ذلك لبيد محل الخلاف

قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله وبالمشروع
من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها
وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق بها فقد آثروا الدنيا على العقبى
وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون
على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التأويل
منقول من اهل التفسير فثبت ان الخطاب تناولهم في حق المؤاخذة واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك يخاطبون عند البعض وهم اهل العراق والعراقيون من مشايخنا فانهم
ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز منهم بعد
الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة
الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا ترى
ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم يريدوا انه يثبت في ضمن
الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل
السقوط من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقول النبي م لمعاذ
رضي حين بعثه الى اليمن انك لتأتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة
الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل لان
ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم يخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب في حق
المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب

بحث النهي

ومنه اي من الخاص النهي قدّم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف
وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه
ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر
في قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلاف في الحسن من انه شرعي او عقلي آتية
في النهي وهو اي المنهي اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان
على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور او لغيره عطف على قوله لعينه
وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا
اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع
اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع بل لان قبح كفران النعم مركوز
في العقل وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف عم
وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقة قبيحة شرعا
لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهي عنه
يعني انه منهي عنه لا لذاته اما كان قبيحا باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم
اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الفساد من الوصف له لعدم
تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل
والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي الى الجمعة وهو قابل
للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال
كما اذا باع في السعي في الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته
لان وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة

منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بان باذن مالكها او علقت لا تتم
زوال الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك
او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما بل المراد
امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك
عن الاعراض عن ضيافة الله بحال لعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول
كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه
بنفس الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا محظورا والمضي عليه تقرير ما انعقد
مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك
فلم يلزم القضاء والاصح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة
قالوا والوصح بذكر المنهي بان قال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قال لله
علي صوم يوم حيض بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذره بخلاف الصلوة
في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم
يتم صلوة ما لم يجتمع ولم تتقيد بالسجدة والمنهي فيها هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل
وهو واجب تحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة
وارتكابا بالمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزمه القضاء وفي القسم الثاني
لما كان يمكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بالقبض مع كراهة التحريم
فان قلت ان اراد بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كما في التلويح
يكون مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان اراد بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكون مستحلا ووطي الحائض
والمنصوص خلافه قلنا المختار انها كراهة تنزيه وانما لم يكفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في التلويح

اعلم ان النهي قد يكون عن الافعال الحسية كالزنا والقتل والشرب فانها افعال تتحقق حسا ممن يعلم الشرع اولا يعلمه ولا يتوقف وجودها على الشرع وقد يكون عن الامور الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة ونحوها فالصوم لغة الامساك وزيد عليه الوقت والنية والطهارة من الحيض والنفاس والايمان شرعا والصلوة لغة الدعاء او تحريك الصلوين وزيد عليه في الشرع اشياء هي اركان كالقيام والقراءة والركوع والسجود وشروط كالطهارة عن الحدث والخبث وستر العورة والاستقبال والنية وكذا زيد في البيع على المعنى اللغوي اشياء شرعية بعضها يرجع الى الاهل وبعضها الى المحل وكانت هذه الاشياء امورا شرعية لما انها توقفت على الشرع ثم النهي المطلق اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان الناهي كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبح في اعيانها اذ هي توجد مع القبح في اعيانها حتما الا اذا قام الدليل على خلافه فح يصير قبيحا لمعنى في غيره كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد علم ان النهي لمعنى مجاور في المحل وهو استعمال الاذى بدليل سياق الآية وهو قوله تعالى قل هو اذى للمعنى فيه حتى لا يبطل به احصان حد القذف بالوطي في حالة الحيض فيثبت به احصان الرجم والحل للزوج الاول وكذا النهي عن الاستنجاء باليمين ونحو ذلك لا لعينه بل للغير

كشف الاسرار

مبناه على زعم ان يكون المفهوم من كلام المجيب هو توارد كراهة التنزيه والحرمة على شيء واحد ولا يذهب عليك انه بمعزل عن مراده كما قررناه

ثم انما نهي عنه لانه يخالف للوفاق بها او ربما يكون المنافي عزمي زاده

او لانه يتعسر بسبب للفنا ... كذا في سرح ... للشارح عزمي

اي الفاعل عن الفرنية التي عنه ... ان المنهي عنه قبيح ... او لغيره عزمي

وفيه تامل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف يثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لها وجود حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فان الدليل دل على النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرايط موقوفة على الشرع كذا قاله الشارح ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهو ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد بالة كذا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونها وطئا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشرع فيه بتجويزه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اصلا يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعية قبحت بعينها ومما ذكرنا يعرف ان اطلاق المص عن قيد المطلق

خبر المبتدأ الذي هو لذاتها ولا يذهب عليك ما في قوله وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل من التهافت اذ الظاهر انه عطف على الكون الاول ومقتضى ذلك ان يكون لذلك ايضا مدخل في الاعجاب المذكور وليس كذلك ولو قال الشبهة في الفعل او في المحل لكان اخصر واظهر عزمي زاده

وان ورد النهي المطلق عن التصرفات الشرعية يقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه ولكن متصلا به حتى يبقى المنهي به مشروعا باصله بعد النهي كما كان قبل النهي ولكن صار قبيحا بوصفه لان القبح لم يثبت لغة بل يثبت ضرورة حكمة الناهي فكان ثابتا اقتضاء ضرورة تصحيح المقتضي وهو النهي فيثبت على وجه يكون تحقيقا للمقتضي لا مبطلا له وذا في ان يثبت القبح لغيره وصفا لانا اذا اثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قال الشافعي لا يبقى مشروعا فيبطل المقتضي بناء على تحقق المقتضي الذي ثبت ضرورة صحة المقتضي وبطلان المقتضي يقتضي بطلان المقتضي فيبطلان وهذا لان النهي يعتمد تصور المنهي عنه اذ يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد حتى يثاب اذا امتنع عنه ويعاقب اذا ارتكبه لانه ابتلاء كالامر وانما يتحقق الابتلاء اذا بقي الاختيار وهذا انما يكون اذا كان المنهي عنه متصورا وتصور المشروع بشرعيته لا يتصور وجوده شرعا ولما افاد النهي التصور افاد بقاء المشروعية حتى يتمكن العبد من الانتهاء عنه تعظيما للناهي وهذا بخلاف النسخ فانه لاعدام المشروعية ورفعها لا باختيار من العبد فكان امتناع العبد فيه بناء على عدمه وفي النهي عدمه بناء على امتناعه فكانا من طريق نقيض فلم يجز ان يجعلا واحدا بل يجب اثبات اصل النهي موجبا للانتهاء واثبات المقتضي بحسب الامكان على وجه لا يبطل به الاصل وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا وهذا بخلاف النهي عن الافعال الحسية لانها تبقى مع صفة القبح فانه ليس من ضرورة حرمتها وقبحها عدم تكونها فعلنا بالقبح لعينها ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها اذ لا تكون لها اذا لم تبق مشروعة وبدون التكون لا يتحقق تحريم الفعل وكذا في العبادات ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد بان احرم مجامعا او جامع المحرم فانه يبقى اصله ويلزم المضي والطلاق الحرام والصلوة الحرام والصوم الحرام في يوم الشك فوجب اثبات القبح على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات وهي فائقة لحدودها فمنزلة المقتضي ان يكون تابعا للمقتضي مصححا له لا مبطلا والنسخ تصرف في المحل بالرفع والنهي تصرف في المخاطب بالمنع كشف الاسرار

وعن الاستنشاقين ايجاز مخل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس على ما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة ... الزائدة كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وضعيا والآخر شرعيا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح يثبت اقتضاء للنهي عنه فلا يتحقق ضرورة اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه حتى الشرعيا يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال للاعمى لا تبصر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال للقبح المقتضي فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح للغير يكون المنهي ممكنا والمقتضي وهو القبح محفوظا كحقيقة ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب لا يقتضيه عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل بطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود وممنوع لم لا يكون مستحيلا بان لا يكون مستحيلا بالذات لانه استحالة عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي وصح التكليف عليه الا يرى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفائه ووقوعه لكونه ممكنا بالذات

والمقتضي وهو النهي ايضا محفوظا

مطلب ... القبح ... النهي

مطلب ... الفعل الحسي ... القبح لعينه

وكذا بيع العبد بالخمر مشروع باصله لوجود ركنه وهو قوله بعت واشتريت في محله وهو العبد غير مشروع بوصفه وهو الثمن لانه تبع والمبيع اصل حتى لا يشترط وجود الثمن والقدرة عليه ويبقى بعد هلاكه بخلاف المبيع واذا كان تبعا صار بمنزلة الاوصاف لانها اتباع ايضا ولان الخمر مال لان المال غير الآدمي خلق لمصلحته ويجري فيه الشح والضنة وغير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بقيمته وهي ليست بهذه الصفة في حق المسلم فصلح ثمنا من حيث انه مال ولم يصلح من حيث انه غير متقوم فصار فاسدا وكذا اذا اشترى حرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فصار فاسدا موجبا حكمه في محل يقبله وهو العبد غير موجب في محل لا يقبله وهو الحر حتى لا يملك الحر وان قبضها بحكم العقد بخلاف البيع بالميتة والدم فانه ليس بمال في الدين السماوي وان كان الكفار يتمولونها كالخمر والخنزير فهو مال في الدين السماوي وكذا الجلد الميتة ليس بمال ولا متقوم لانه جزء الميتة فاعتبر بكلها ولهذا الايمن متلفه وانما يحدث المالية فيه بصنع مكتسب وهو الدباغة الا ترى كذلك فانه يفعل كشف الاسرار

وصوم يوم النحر وايام التشريق حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته لانه وقت اقتضاء الشهوة كسائر الايام وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت اذ الناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم الا ترى ان الصوم يقوم باليوم ولا قبح فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه كالفاسد من الجواهر فان الدراهم اذا تغير وبقي صالحا للغذاء يقال لحم فاسد واذا لم يبق صالحا للغذاء يقال باطل ولهذا صح النذر به لانه التزم ما هو عبادة مشروعة في الوقت واما لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية لان الشارع في الصوم مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع يصير صائما فيحنث به الحالف والصوم منهي فلم يلتزم من قبل الشارع فاستحال ان يؤمر باتمامه اما الناذر لم يصر مرتكبا للمنهي عنه بنفس النذر لانه التزم بالنذر قربة خالصة وانما وصف المعصية متصل به فعلا لا باسمه ذكرا فكانت من ضرورات المباشرة لا من ضرورات ايجاب المباشرة والصلوة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها فركنها القيام والقراءة والركوع والسجود وشروطها الطهارة وستر العورة والاستقبال والنية وهي موضوعة للتعظيم عقلا وشرعا والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه وقت مقارنة الشيطان الشمس كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كان عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات الصلوة يلزم بالشروع في الوقت المنهي والصوم لا يلزم مع ان النهي فيهما باعتبار صفة الوقت ج النهي هنا باعتبار صفة الوقت لانه منسوب الى الشيطان الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لان وجودها باركانها والوقت ظرفها لا معيارها فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة ويلزم بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به لانه معياره ويذكر في حده فيقال هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يلزم بالشروع كشف الاسرار

بيع الفاسد

والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا اتى بالمسائل على هذه الاصل اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرهما وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض لكونه سببا فاسدا والحرمة لا تنافي ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذا التزمه غير مشروع بوصفه وهو الزيادة الزائد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقود المقصودة من البيع المبيع ولهذا لو هلك المبيع ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالاكل اذا صيرت والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيتها وليس كذلك لان هذه العقود لا ينعقد اصلا ولا يفيد الملك فاجاب عنه بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم

فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي محل النهي وللقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعلام فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذلك غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا يسمى ذلك منسوخا لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عليه السلام في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع الحر كالاول لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه ولا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكره هناك باعتبار اقسام القبح وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة سهوا وقال الشافعي في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره فهو لا يكمال القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال او مفعول مطلق كما قلنا في الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون المأمور حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لتحقيق الحكمة بتكذيب الشارع لان النهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر اي كما قلنا في الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا

س النكاح بغير شهود منهي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود والمراد الا نكاح الا بشهود فلا يقرب وقد نفي النكاح الشرعي لما وجد نكاح ما بدون الشهود لما عرف ولو اريد به نفي النكاح الشرعي لما ثبت به الاحكام الشرعية نحو وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد ج نفي نفي لوجود شبهة فكان نسخا وابطالا وثبوت الاحكام بناء على شبهة العقد لوجود ركن العقد من الاهل في المحل وهي احكام تثبت بالشبهة ولان النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لا يصح عقد لم يرد المقارنة وبطل بالحرمة الطارية وموجب النهي التحريم فتثبت الحرمة ضرورة النهي واذا ثبت الحرمة انتفى الحل للمضادة بينهما واذا انتفى الحل انتفى الملك ضرورة انه لا ينفصل عنه واذا انتفى الملك انتفى النكاح ضرورة انتفاء ما شرع له اما البيع فمشروع لملك اليمين وهو ليس بضروري وينفصل عن الحل حتى شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحل كالامة المجوسية والعبد والبهيمة والخمر فلا يلزم من انتفاء الحل انتفاء الملك فلا ينتفي البيع ولا ابتغي البيع بحكمه اما بيان ان ملك النكاح ضروري فلانه استيلاء على جزء الحرة وتملكها بجميع اجزائها فلا تصير مملوكة للتنافي اذ الملك ثبت بجمادة القدرة والمملوكية بسمة العجز وبينهما تنافي غير ان الشرع حكم ببقاء جنس بني آدم الى يومه وبقاؤه ببقاء النسل وذا لا يكون الا بالتوالد وذا لا يتحقق الا بطريق خاص فيثبت الملك له عليها ضرورة اعادة الحل ولهذا الا يظهر في حق التمليك من الغير والانتقال الى الورثة ولهذا كان العقد لها لا له كشف الاسرار

ل ان الامر ضد النهي كما ان مطلق الامر يقتضي صفة الحسن لعينه وكذا مطلق النهي يقتضي القبح لعينه بان المطلق ينصرف الى الكامل فاقتضاء النقصان شبهة العدم ولان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولهذا لا يقبح لغيره فلا يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن والحقيقة في ما قلت لانه يوجب القبح في المتناول وهو الصوم والبيع اذ صيغة النهي اضيفت اليهما لا الى غيره ولهذا فسد اداؤه وحرم صوم يوم اليوم محلا للصوم آخر وكذا فسد الملك في البيع بحسب الفساد والفسخ فمن جعل القبح لغيره وصفا فقد جعل القبح في الوصف حقيقة من حيث انه لا قبح فيه وتغيير عنه في الاصل مجازا حيث جعل القبح فيه وهذا قلب الاصل اذ الاصل ان يكون القبح فيما ورد النهي عليه وان يكون الوصف تابعا في الحكم كما هو تبع في الوجود وقد صير الاصل تبعا للوصف التابع والوصف متبوعا وهو ممتنع وصار للترجيح في الفروع طريقان عندنا احدهما ان نعدم المشروع باقتضاء النهي وهو

لكن حرمة المصاهرة

وحرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع حرمة الموطوءة على آباء الواطئ واولاده وان سفلوا وان علوا وحرمتها على الواطئ وان علوا وحرمة بناتها عليه وان سفلت كذا في شروح الهداية

يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي

بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله ممنوع بوصفه

ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا

لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها

والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين السبب جوابه ان

الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا

من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عم ناكح اليد ملعون ثم

تتعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات فكان

كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطي ودواعيه

مقام الولد كما اقيم النوم مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه

خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح

من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي ان تحرم زوجته بعد وجود الوطي مرة لشبهة البعضية

قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك

وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكساب ووجوب

ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون

سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان

لان الضمان شرع جبرا لما فات والفائت ملك المالك في العين فلو لم يثبت لاجتمع البدل

والمبدل عنه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك يثبت شرطا لثبات الضمان

فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة

لانه لا سائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف

بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده رح لا حاجة الى زوال

ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل عنه ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبق

وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان

سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون

كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء

اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان

استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى

دارهم لم تبق محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم على مال مباح

فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا يصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحسية وللخلاف

فيه قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا

او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده

كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء

في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء

فعل ممتد فصار بعد ادخال في دار الحرب كانه استولى على غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد

بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء

تعظيما للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف واخره

عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول اي لفظ يشمل

بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افراد اخرج به

المذكور في عامة الشروح هو ان الخارج به الخاص مطلقاً لان تناول الافراد مناف للخصوص مطلقاً وكان الشارح حمل التناول على مجرد صلاحية اللفظ لا على الشمول عند الارادة والاستعمال وان كان منه ذلك لئلا يكون قول المصنف على سبيل الشمول مستغنى عنه

عزمی زاده

خاص العين كزيد لانه لا يتناول الافراد او احداً واسماء الاعداد ايضاً كعشرة فانها لا تتناول افراداً بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها وآحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افراداً جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك لانه يتناول افراداً مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افراداً متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون فالافراد مشتركة في التسمية بزيد وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً اي بحيث ينقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازماً له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل وللقائل ان يقول لا نسلم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فلما سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلنا ذاك احتمال ناشئ من دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو تواتر لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه

نسخ الخاص به اي بالعام هذا تفريع لكون العام موجباً لمدلوله قطعاً كحديث العرنيين عرنة والجداء عرفات تصغير غرينة وهي قبيلة تنسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في جهينة جهني وهو ما روى انس بن مالك ان قوماً من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوماً فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عم استنزهوا البول لان البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال المجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر يعني ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام البزدوي المسئلة من ذكر خلاف قال المص في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضي خان من الخلاف فيها رواية شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزمه شيئاً في حيوته بل بعد مماته فكان بيانه الموصول

وليس هذا بطريق التخصيص لان الاجماع لا يصلح ان يكون مخصصا في المرة الاولى فلا يرد ان هذا المقام مخصوص لا يخفى عن تخصيصه بالكتاب ما لم يذكر اسم الله عليه يتناول كل طعام مما هو غير الذبيحة ايضا وليس بحرام فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس

عزمي زاده

كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لآخر وعندنا بحكم اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص

حيث يكون الخدمة للثاني والرقبة للاول عزمي

فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم يتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا

متعدية بنفسها

معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي رحمه الله وهو يقول انه مخصوص من قوله ما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي بان من نسي اسم الله حالة الذبح يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انكم تأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتله الله فانزل الله الآية واجاب بجواب اعم وبنى الحكم على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز يستحق للنظر والعامد جان يستحق للتغليظ ومن دخله

والناسي جعل ذاكرا حكما لقيام الملة مقام الذكر تخفيفا عليه شرعا

او قال لم يرد به ذكر اسم الله فيها

عزمي

كان

سيو اعم

فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي الخ فانه قد نقل الشافعي ان يذكر هذا السؤال مع جوابه في دليل الشافعي لانه قال لا يجوز التخصيص

عزمي زاده

قوله ولئن سلم انه مشهور الخ الغرض بهذا الجواب التسليم قصدا الى تتميم ما ذكره اصحابنا في المسئلة والا فلا يكون الكلام فيما نحن فيه لان المشهور ليس بظني في جانب الاسناد واما الحديث فالصحيح انه لا يعد عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة وكان الشارح اعتبر بقوله ليست بمشهورة فوقع فيما وقع والمراد ظاهر على ان تخصيص التأويل المذكور بتقدير كونه مشهورا غير موجه

عزمي زاده

كما في زنا المحصن

الاولى تقديم هذا على قول المصنف وخبر الواحد لانه متعلق بالاثنين

عزمي

كان آمنا يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا او غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي رحمه الله لانه مخصوص من الآية بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل الطرف دون الحقيقة فاعلاها اولى لانهما اي لان قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر وقوله ومن دخله ليسا بمخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكر من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة واما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والآية تتناول الانفس دون الاطراف لانه في حكم المال والتحقيق ان يرجع الى النفس الداخل وهي ماله وطرفه والقائل ان يقول قلت مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالآية متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى او لم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يقل في حرم مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه عليه السلام فسر الآيات

وان لم يبايع ولا يجالس

عزمي

جميعا

ومن تجب قد دخله كان آمنا من الذنوب او من النار وفيه ما فيه لظهور التدافع بين الكلامين

عزمي زاده

يعني عند من جوز ذلك كذا في الكشف

عزمي

العموم ليس في الامان حتى يلزم ثبوته من جميع الوجوه وعدم التعرض له بقتل او ضرب امانا لا يخفى

عزمي

فانه لو لم يذكر ذكرا حقيقة او حكما بان يكون ناسيا لم يحل

بالمقام اذ هو عطف بيان للآيات وليس في كون البيت متعبدا آيات بل هي ظهور قدمه في الصخرة
الصماء وغوصها فيها الى الكعب فان الحجة خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع
في بحثه بعد لحوق التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عندنا ان حجتنا عند الحنفية
فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء
والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض الشروح
ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه
فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل
وعن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ ولقائل ان يقول
بهذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له
اول مرة لا اخلالا في ماهيته كذا قاله شارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ادنى عدم
ان لا يعرف دليل مخصص لان يصدر من مقام النبي عليه السلام مع ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية
كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة اتفاقا بلا شبهة
اذا كان المخرج معلوما او مجهولا كالربوا اخص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا
لان الربوا لغة الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان نظير المخصوص المجهول
وبعد بيان النبي عليه السلام الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظير المخصوص المعلوم واذا قصر
بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز
تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعيار من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والعيار بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي وان احد
من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعدما خص كما روي ان فاطمة

احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر
والقاتل خصا منه ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر في جوابها
الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكآية السرقة
فانها محتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع
عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم
لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة
الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة
في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة ينبغي لما كان
لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين
وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل
لانه مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناوله العلة مخصوصا مما تناوله العام
وذلك القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه
بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به تبين ان المستثنى
لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل
لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه
ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا
قطعا فعملنا بالشبهين فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعا
فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب العقل
لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي

فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يعلل قلنا التيابن في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ علم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضاً للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع واحتمل التعليل فصار كما اي صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصّل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان لا ينعقد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن مبيعا واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل في من جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهر الذي يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا يوجب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة بمجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يتوزع فيه لعدم تجزية الحل وانما يقابل بهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم ووجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل

اي صار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة وهو انه اذا باع من رجل عبدين بالف وشرط الخيار في احدهما دون الآخر للبائع او المشتري فان لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يجز البيع في واحد منهما لجهالة الثمن وان كان ثمن كل منهما مسمى فان لم يعين المشروط فيه الخيار لم يجز ايضا لجهالة المبيع وان عين جاز البيع في الآخر ولزم بالثمن المسمى له لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير دليل الاستثناء فعدم العقد في المشروط له الخيار باعتبار الحكم فاذا كان مجهولا كان العقد في الآخر ابتداء في المجهول واذا كان معلوما ولم يكن ثمن واحد منهما مسمى كان العقد في الآخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وباعتبار السبب كان متناولا لهما بصفة الصحة فاذا كان الذي لا خيار فيه معلوما وثمنه مسمى لزم العقد فيه كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما وسمى لكل واحد منهما ثمنا عندهما ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطا فاسدا في الآخر بخلاف ما قاله ابو حنيفة فيما اذا باع حرا وعبدا او شاة ذكية وميتة وسمى ثمن كل واحد منهما انه يعتبره شرطا فاسدا في الآخر ويفسد به البيع لان اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد وقد جعله مشروطا في قبول العقد في القن حين جمع بينهما في الايجاب والبيع يفسد بالشرط الفاسد فاما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار ليس بشرط فاسد لان البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحا من حيث السبب فكان للعقد في الآخر لازما كشف الاسرار

فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان فيكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار داخلا في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرط القبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء وقيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا ابطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه

قوله ان علم محل الخيار والثمن يترجح جانب الصحة فيلزم شبه النسخ المقتضي للصحة وان جهل محل الخيار او الثمن او كلاهما يترجح جانب الفساد فيلزم شبه الاستثناء كذا في التلويح

قوله فانه باطل وقعت العبادة في اصول فخر الاسلام وقال صاحب الكشف هذا يوهم ان العقد لا ينعقد في الفرس اصلا حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كما في الحر والمذكور في الاسرار ومبسوط الامام السرخسي ومبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه فاسد لان كل نوع من العوض مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون البطلان فكان المراد بالباطل الفاسد انتهى

يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القائم يخرج فيحدث جهالة الثمن

وقيل انه اى العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اى لا يكون موجبا للحكم اصلا

بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا

المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا

بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وعيسى بن ابان كالاستثناء المجهول

بعض تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اى من

الاستثناء والخصوص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا اذا كان دليل الخصوص

مجهولا فجهالته يوجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل

في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فبقي الباقي

مجهولا ايضا فصار اى دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد

بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير محل فصار العقد واردا

على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا

وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع فقيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال

بعتهما بالفين كل واحد بالف فانه صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله قيل لانه اى العام

بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين

اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اى من دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه

بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان

مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فبقي العام عليها كان

قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس محتملا له فصار

اعلم ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو كان متراخيا كان ناسخا فلذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا اسقط دليل الخصوص لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فبقي العام على ما كان بجميع ما تناوله بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة الوصف للاول لانه لا يفيد شيئا بدونه فاوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فسقط العمل به وهذا لما كان مستقلا بنفسه معارضا للاول اقتصرت الجهالة على دليل الخصوص فبقي العام كما كان ونظيره من الفروع اذا باع عبدين فهلك احدهما قبل القبض او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا فان العقد يبقى صحيحا في الآخر لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما لتعذر التسليم بهلاكه او لصيانة حق المستحق او لحقهما فبقي العقد في الآخر صحيحا بحصته فاعتبر في حق الانعقاد جملة الثمن وجملة معلوم لان البيع عمهما لقيام المحلية فيهما كشف الاسرار

كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل البيع في الهالك

لتعذر التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة باعارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين

بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته

والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين لم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان

مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل

فكذا دليل الخصوص فبقي العام عليها كان من القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم

اعمالا باحد الشبهين واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما

اولى وعن الرابع بان الاستثناء لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص

والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اى يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى

لا غير اى يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى

وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا

هذا اختيار فخر الاسلام وتبعه المصنف لان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة

وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام عندك قطعي الدلالة فيما تناوله اذا لم يوجد

المخصص والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من المجموع من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم

فيما تناوله لانه ليس شاملا للجميع فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء

وهذا ليس كذلك قلت لا نسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك

لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق وهذا عام مختلف فيه

فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام

بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث بحي الابطغ القنعة

صيغة العموم

واما العام بمعناه دون صيغته فمثل قوم ورهط وطائفة وجماعة فصيغة رهط وقوم كزيد وعمرو من حيث الفردية ومعناهما الجمع ولما كان فردا صيغة جمعا معنى كان اسما للثلثة فصاعدا ترجيحا للمعنى اذ الاعتبار للمعاني لا للصور والمباني ... الا ان الطائفة تتناول الواحد فصاعدا ... قال ابن عباس وجماعة من اهل العلم ... انها الواحد ... فصاعدا الا انها نعت فرد صار جنسا بعلامة الجماعة ... اعتبار اللفظ والمعنى ... المدينة للتفقه ... بهذا الاعتبار
كشف الاسرار

انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال
قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رماحان ورماحات قلت هذا
شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول الجميع احاد الا الكل واحد
فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت
اذا لم يتناول فكيف يصح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا
قلت حكم المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان
يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا
وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم
على الاحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا قلت في الشرط من زارني فله
درهم فكل من زار يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال
زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى اخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما
يستحق كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني تريد واحدا بعينه هكذا اختاره بعض الشراح ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان
للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى
ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فقط واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة
واما في الاستفهام فلان المستفهم يقول من في الدار يريد واحدا والاصل فيهما العموم
يعني الكثير الشائع في استعمالهما العموم ومن في ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل
في ذوات من يعقل لقوله ومن قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاما
لعموم صفته وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله

اشارة الى دفع سؤال مقدر وهو انه يلزم من ذلك كون اقسام النظم بحسب الوضع زائدة على الاربعة ووجه الدفع ظهر من ذلك بان يقال الانقسام الى الاربعة انما هو باعتبار الخارج وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام فيدخل تارة في هذا وتارة في ذاك
عزمي زاده

ومع ذلك فهو اشبها العموم كما اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل
حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان
يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كانا من محتملات من وما فما المعنى
الموضوع لهما قلت وضعا مبهمة في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا
المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام فاذا قال من شاء
من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا واعتقوا بهذا متفرع على كون من عامة فانه
كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغي
ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من عبيدي
للبيان دون التبعيض لانه اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا
على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي
لان المشية اضيفت الى خاص فلا يدل على تاكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح
لكنه ليس بصحيح لان قوله ومن يشأ الله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص
وهو الله تعالى قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض
متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض
من لانه لما علق عتق كل واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء
العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل
سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة
واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه

قوله والظاهر انه تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض في المسئلة المذكورة ليتحقق التبعيض ثم ان ذلك ظاهر فيما اذا قال يشئت عتق جميعهم واما لو اعتقهم واحدا واحدا باشارات متعددة بان قال مثلا لاحدهم شئت عتق هذا ثم قال لآخر منهم شئت عتق هذا ثم فثم ظاهر الامر مشكل فان ظاهر الحال يدل على تعلق المشية بكل على الانفراد الا ان يلتزم عدم كون جواب المسئلة ما ذكروه فتامل

محل كلام

عزمي

حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل وللقائل ان يقول البعضية التي يدل عليها من هي التبعيضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض متحقق وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما وهذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا ينهم من قوله تع فاقرؤا ما تيسر وليس كذلك قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا او ما يجي بمعنى من كما في قوله تع والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل وفي الغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجي بمعنى ما كما في قوله تع ومنهم من يمشي على بطنه ويدخل ما في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما ايضا اي كاستعمالها في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها بمعنى يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فتعمها اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق تعم الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة ولا تعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قوله كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي بصدق الاول لان جميع افراده ماكول والكذب اي بكذب الثاني

قوله لان كلا منهما فيه لطف لا يخفى ثم ان ذلك كاف في صحة جريان الاستعادة بينهما فلا عبرة بما يقال ان عموم الكل على الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا مشاركة تصحح الاستعادة

عزمي زاده

اذ قشره غير ماكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما اي بكلمة ما اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت بمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع مني التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع وهو من العام معنى توجب عموم الاجتماع اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وفي المغرب بفتحتين ما ينفل الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بالحقيقة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بالحقيقة فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط هو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجمع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان تصور اجتماعهما وللقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه ولا معنى في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام

لفظ الجميع

النفل

الظاهر ان الجار هو مجموع قوله جميع من دخل اولا كما اشار اليه صاحب التوضيح حيث قال فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل والا فمن اين يفهم معنى السبق ذكره سلم يلزم ان يكون قوله اولا لغوا

والنكرة في موضع النفي تعم سواء دخل النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رأيت رجلا او على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار وعمومه ضروري لا باعتبار صيغة الاسم لانك اذا قلت ما رأيت رجلا فقد اخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد منكر ومن ضرورة انتفاء رؤية رجل واحد غير عين انتفاء رؤية جميع الرجال اذ لو رأى رجلا واحدا يكون كاذبا في خبره بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة اثبات رؤية رجل واحد اثبات رؤية غيره تحقيقه ان من قال اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه يقول ما اكلت اليوم شيئا واذا يعتقد كونه مناقضا له ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضا له لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولان اليهود قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قال الله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وانما اورد هذا نقضا لقولهم ولو لم يكن الاول للعموم لما كان الثاني تكذيبا له ولانه لو لم يكن للعموم لما كان لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى كشف الاسرار

ولنا أنها مطلقة لا عامة لأنها فرد فيتناول واحدًا على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة والمطلق يحتمل التقييد والتقييد يمنع العمل بالمطلق فكان نسخًا لا تخصيصًا وهو لا يمنع العمل بالعام ونسخ النص بالقياس لا يصح فبطل قياسه على كفارة القتل ولو لم يكن علمنا لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص هو جعل وجوب التحرير جزء الامر فصار ذلك سببًا له فتكرر المسبب بتكرر السبب واشتراط الملك في الرقبة لا باعتبار التخصيص بل لاقتضاء التحرير الملك اذ التحرير لا يكون بدون الملك بالحديث وعدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان الرقبة اسم للذات الكاملة لغة والزمنة هالكة من وجه لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقًا ولان التحرير المطلق هو الاعتاق الكامل لا يكمل فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص فكيف يخص وما ذكر في الفتاوى ان الامام اذا قال من اصاب اسيرًا فهو له فاصاب رجل اسيرين او ثلثة فهو له لان البحث في النكرة المجردة عن القرينة المقتضية للعموم فلم يوجد ثم صيغة كلام عامة في المصيب والمصاب لا يرد لان المسطور في المحصول ان النكرة في الاثبات لا يفيد العموم اذا كان خبرًا نحو جاءني رجل وان كان امرًا افادت العموم عند الاكثر كشف الاسرار

ولولا انها عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل

قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص على مذهبنا الامام الغزالي بان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازًا لكان تسميتنا آدميًا مجازًا وبانهم اجزوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجزوا الاخرس وكيف يرجو من هذا الخبط ذوفهم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناولها الكامل مقتصر من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجاز وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه فيتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة المطلق لوجود احد يما حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رأيت رجلًا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عامًا بعموم الصفة

ان ههنا اشكالًا لاح بالخاطر الفاتر عنا ج فحمله الى تأمل وافر الله قد صح في تعريف المجاز بان عموم النكرة المثبتة ايضا العموم على سبيل التدارك فيكون الحكم لعموم احدهما دون الاخر تحكمًا ظاهرًا

عزمی زاده

ولم تجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوًا ولكنه عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدًا الا رجلًا كوفيًا فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلًا بدون الصفة فله ان يكلم بواحد سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث والله لا اقربكما الا يومًا اقربكما فيه فانه لم يصر موليًا لان المستثنى يوم وقع فيه فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يومًا بدون الصفة يصير موليًا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم فقيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب رجلًا ولدني لا تعم اعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا اتزوجن امرأة كوفية يبر بتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لعبت رجلًا عالمًا قيل هذا الحكم يختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون باسم فيتناول احدًا ولهذا اي لكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا رح اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معًا او متفرقًا انهم يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر وضرب المخاطب الجميع مترتبًا يعتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه المراد من النكرة ما فيه ابهام اعم من

ومن المعرفة غير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق ووجه الفرق ان ايا وصف
في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب
لا الى النكرة التي تناولها اي وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي
فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا
هنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين
لانها كما وصفت في الاول بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول
بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اكلمك الا يوما
او يكلما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم جاب صاحب الكشف بان الضرب
قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول فضلة يثبت
ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة
عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وللقائل ان يقول الضرب صفة اضافية
لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول وبهذا الاعتبار وصف له
ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين والمتعدي يحتاج الى المفعول في التعقل والوجود
والمفعول فيه في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره
في التعميم لكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم
ليس بوضعي بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل عبد على ضربه توفر الداعي
لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب
والانسان قلما يسعى في اذهاب مال الغير على العموم بل يتبع واحدا لحاجته الاصلية في ذلك والانسان
مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا اي كالوصف العام

صاحب التنقيح في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت
العموم اي عموم الجنس حتى هو مختار فخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة
لوجود الحقيقة فيها لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليل
فاذا حلف لا اتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال
واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون
بيانا تغيير الاحد المحتملين وقد اجتمعت الائمة انه تاكيد فبان المعرف باللام ان كان
عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب سائر الفاظ
العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر
واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق
سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية
بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة
الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه
اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع
لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا احمل اللام في قوله
السارق والسارقة وقوله تعالى ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان
يدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على
ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم
غير ممكن فيصرف الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا
بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام

اقسام اللام للتعريف

قوله لما ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص وهو الظاهر والاظهر منه ان يقال لما ذكر احكام النكرة والمعرفة في افادتها العموم والخصوص اراد فيه ببيان حكمها في الاعادة

عزمي زاده

قال في التلويح لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع بشركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه

عزمي

اي اللام الداخلة على الجمع مطلقا لا التي في المثال المذكور بخصوصها

يحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا

لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا

فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا

لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين

لانها صارت عبارة عن الجنس بسبب الالف واللام

المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قلت لم لم يجعل

لاستغراق الجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يتناول الواحد والاثنين

وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد

فعلم ان عمومه عموم الجنس وفي النكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه

بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى

انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية

غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض خلافه

كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت

الثانية عين الاولى كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر يسرين

قال فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر لانه يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل

قولنا ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد

فان قلت اذا حمل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس رضي الله عنه قلت كأنه قصد باليسرين ما في

يسرا من معنى التفخيم فيتناول يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت

نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة

والغرض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة

نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة

مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك مبارك ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين

من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق

مصدقا لما بين يديه من الكتاب وتعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما

الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان

احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد فيما هو

كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي

صيغته فرد كالمرأة والنساء والرجال وغيرها من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد

والثلثة اي النوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة

ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة

لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام آحاد

ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وقال البعض اصحاب الشافعي ومالك رحمه الله اقل الجمع

اثنان لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا اجوابه ان يقال طائفتان خصمان

وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بالحديث

لان للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان

وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الآية ان لكل الاختين اكثر من

الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان

مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة

جزئية كان اولى وفي الوصايا كما اذا اوصى ثلثا على اخوة زيد وكان له اخان فهو لهما بالاجماع

وقوله الامام يتقدم على الاثنين قلنا لان الجماعة تكمل بالامام فيكون الكل جمعا والتقدم سنة الجماعة لان يكون خلف الامام جماعة ولهذا شرطنا في الجمعة ثلثة سوى الامام لان الجماعة فيها شرط سوى الامام باشارة قوله فاسعوا الى ذكر الله وقد حققناه في شرح النافع والخصم يطلق على الواحد والجمع كالضيف والمراد بالاية الثانية حكمها مع الجمع المحكوم عليهم وبالثالثة موسى وهرون وفرعون وبالرابعة الدواعي المختلفة بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وهذا لانها لما خالفا امر الرسول عم وقع في قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة ولان اكثر اعضاء الانسان زوج فالحق به الزوج لعظم منفعته وقد جاء في اللغة قلنا كما وقولهم فعلنا لايقع الامن واحد يحكي عن نفسه وعن غيره على ان جعله تبعا النفس فلم يحسن ان يورد الصيغة ويجوز ان يقول الواحد فعلنا كذا وامرنا بكذا وهذا لايدل على ان اسم الجمع يتناول الفرد حقيقة وظن بعض اصحابنا ان ادنى الجمع اثنان عند ابي يوسف على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك فالجمع الصحيح عنده ثلثة الا انه جعل الامام من جملة الجماعة وقالا الشرط في الجمعة الامام والجماعة فلم يكن الامام محسوبا من الجماعة فشرط ثلثة سواه كذا في كشف الاسرار لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما

ان النوافل تبع الفرائض او على سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لان النبي عم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون من احرز فضيلة المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا فيها الصحة اداءها ثلثة سوى الامام بدليل فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه بقوله فاسعوا واما المشترك اى المشترك فيه لان المفهوم مشترك والصيغة مشترك فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود واحترز بها عن العام على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج ولها اعتباران اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اى في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به اى بالمشترك كما تأملنا في لفظ القرء فوجدوا دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل

وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به لان المشترك يحتمل الادراك بالتأمل في صيغة اللفظ برجحان بعض الوجوه كما قلنا في القرء بانه يبنى عن الجمع بدليل القراءة والقرى لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض لا في الطهر او عن الانتقال والدم ينتقل من الداخل الى الخارج بالنظر في السياق فان الثلثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره والطلاق المسنون في الطهر فلو حمل على الاطهار لانتقضت العدة بجزئين وبعض الثالث ولو حمل على الحيض تنقضي عدتها بثلث حيض كوامل لانه اذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة عن العدة وتحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند الشافعي والسياق فيه عرف ان قوله احلت حد المقادير احلت من الحلول وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث من الحل وفي الحاجة نقلي كقوله عم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وعدتها نصف عدة الحرة وعقلي كقولهم الحيض هو المعرف والعدة للتعريف وهذا بخلاف المجمل فانه لا يدرك المراد به الا ببيان من المجمل لمعنى زائد ثبت شرعا على المعنى اللغوي كالربوا فمعنى الربوا هو الزيادة عن العوض مشروط في العقود ومعلوم انه بالتأمل في صيغة اللفظ لا يعرف هذا والحيض عارض كذا قاله الشراح وللقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم بل بالشرع او بالانسداد باب الترجيح لغة وكقوله تعالى والحاقة يوم حصاد فان الحج يحتمل ان يراد به خمس او عشر او غير ذلك وكالناهل هو العطشان والريان لغة فاذا تكلم به من غير سبق قرينة كان مجملا لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى البيان المجمل كشف الاسرار

اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لان انتقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء هذا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء الحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه تعرض عند ذكر الخلف لليأس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اى للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة

والاطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل به كذا في التلويح

ان الله وملائكته يصلون على النبي

وابو حنيفة وابو يوسف لتحقق المثل معنى لانه مراد فيها لا المثل له بالاجماع فلو اريد المثل
صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لان الشافعي يلتزمه متمسكا بقوله ان الله وملائكته
يصلون على النبي فالصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين
جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت من اهل اللغة بل حقيقة
في الدعاء وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشان النبي عم اظهارا لشرفه مجازا
اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني
في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا يعم المشترك ففاسد
لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون وكذا
لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب
في الارض اي السير ومن الآخر استعمال آلة الضرب ولنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع
بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة
وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم
ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت
معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت
الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب
ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد
في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع
والآخر على انه تابع فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز
عند القائل بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ونقول كل واحد من المعنيين موضوع من غير اشتراط الانفراد

قوله ويقول آه ليس باعتراض مستقل بل من تتمة الاعتراض الثاني يعني ان الباء ههنا داخل في المقصود لا على المقصود عليه على ما هو المتعارف في لفظ التخصيص وان كان الاصل دخولها على المقصود عليه كما حققه الشريف في شرح المفتاح
عزمي زاده

والاجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل
في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ
منفردا لذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه
بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد حد المأول من المشترك وبقوله بغالب الرأي
ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل
اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وكذا الظاهر
والنص اذا احتملا على بعض وجوههما يصيران مأولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان
واجيب بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب
الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فيدخل جميع اقسامه فيه ولقائل ان يقول
المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
فيكون التعريف لنوع من المأول وهو المأول من المشترك لا لمطلق المأول لانه في
بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته
الوضعية بالتأويل فان قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل على وجوب الوضوء لكل صلوة
وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم
بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض
بالوضع كما كان قبله فان قلت في المأول تبيين المراد بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم
قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النظم المشترك لا الى
الرأي اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا

على معنى الجمع فحملناه على الحقيقي لئلا ينتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه
وهو آخر الكلام كقوله تعالى أحلّنا دار المقامة من فضله وقوله تعالى أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث فان قلت
فى المأوّل لا بدّ من اعتبار شيء آخر غير الوضع النظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى أمر آخر
قلت لا نسلم فان وجوه النظم اى طرقه اعم من أن يكون باعتباره فى نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه
العمل به اى حكم المأوّل وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو لكن وجوبا فعلى على ظنه طهارته
يلزمه التوضي به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة
لان التأويل ان ثبت بالرأى فلاحظ له فى اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون
الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم
لكنه متعلق بالمركب ظهر المراد به اى بالكلام أراد بالظهور الظهور اللغوى وهو الوضوح
لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه للسامع
اذا كان من اهل اللسان بصيغته اى بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان
ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان
الظهور فيه بمعنى فى المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى أحل الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر
فى الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغى ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى
يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره فى تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالذى
ظهر منه على سبيل الظن عند البعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين
اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر
واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر يعنى يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم

اى بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا فى نفس الصيغة يعنى لا يكون
فى اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثانى يدل عليه
سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة فى الاباحة
نص فى العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط فى النص وعدمه شرط فى
الظاهر وقالوا فى الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى
ظاهرا لكون مجئ القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا لكونه
مقصودا قال صاحب الكشف هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا
فى أمثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا فى الظاهر لما غفل عنه الكل
عادة ولقيدوا فى حده هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق
كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه أن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ينضم اليها
سباقا او سياقا الى معنا كلامه وللقائل أن يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه بقرينة
نطقية او سوق كلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه
بانضمام قرينة تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتأويل وهو فى حيز المجاز التعيين
ولا نسلم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا فى الآية المذكورة نص فى بيان العدد
لانه سيق الكلام له وهذا يقتضى ان يكون عدم السوق شرطا فى الظاهر والا ما صح تعليلهما وانما
لم يذكروا عدم السوق فى الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب العمل
بما وضح على احتمال تأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر وهو اى ذلك التأويل فى حيز المجاز
وانما قال فى حيز اشارة الى عدم الانحصار فى المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان

لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر
الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلأن
يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال
التأويل والتخصيص سواء كان ذلك المعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع
وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد باب التخصيص وهو المسمى
ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه
يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت
اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص
لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرق
فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل وللقائل ان يقول سوق الكلام
لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك بالنظر الى الظاهر او حكم وجوب العمل به قطعا لكنه على
احتمال النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط
فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ
انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر
اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور مع احتمال
ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية
والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى
من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل واما المحكم فما احكم المراد به
عن احتمال النسخ والتبديل ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن ثم انقطاع احتمال النسخ

قد يكون بمعنى في ذاته كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون
لانقطاع الوحي بموت النبي عم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال
لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بيّن نظير كل واحد فقال كقوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال
والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا
ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك وقال احل الله البيع وحرم الربوا
فبينهما فرقا فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم
ويظهر يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض
ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضته النص ويكون
النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته
المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة
فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط
يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل حجتين بان يقتضي احدهما
خلاف ما يقتضيه الآخر سواء كانتا متساويتين او لا ومثال التعارض بين الظاهر
والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح ومقتض حل ما فوق الاربع والثاني
نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته
فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلاثة ثلاثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث
ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للحي الا اثنتان او ثلاث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو

قوله فكان المفهوم ان يقتصر كل من الناكحين آه الا يرى انك لو قلت اقسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلثة ثلثة او اربعة اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان يقسموا الا واحدا انواع هذه القسمة بان يكونا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينها بان يعطوا للبعض درهمين وللبعض اربعة عزمي زاده

والواو يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلث او اربع كما يقال اقسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد والجواب على التثنية انه لو ذكر او لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لا يفهم الا بالواو وما قال المص في شرحه من ان الواو في مثنى وثلث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله عم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال التعارض بينهما من المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ لا يقبل التوقيت فرجح المفسر ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلاميين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم مما يوجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عم بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا تتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت ترجحت على تلك

وأما الخفي

قوله لا يصلح ان يكون صفة آه اخذه الشارح من شرح المنار لجلال الدين التبانى وفيه بحث لان مبناه هو ان يكون الاحتراز عن الثلثة المذكورة بقوله بغير الصيغة بعد دخولها تحت يعارض وليس كذلك لان كتب القوم مشحونة بان المجمل لعارض دخفاء الثلثة لنفس اللفظ بل هو مجموع قوله يعارض غير الصيغة على ما صرح به سراج الهندي في شرح المغني وهو غير الصيغة صفة كاشفة لقوله فلا يرد عليه شيء فليتأمل عزمي زاده

وأما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل وهي ثمانية فالخفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام يكون ظاهر المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكرها ان شاء الله غير الصيغة بالجر لا يصلح ان يكون صفة بعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة الائمة وهو ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام المعاني وتوارد ها على اللفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك في المتشابه ونظير الخفي المختفي في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغير زي وهيئة لا ينال الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتأكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما ستبين وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لزيادة المعنى فيه او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد به كآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته احترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني

كائنة السرقة في حق الطرار والنباش فإنها ظاهرة في كل سارق لم يعرف
باسم آخر خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به
وتغاير الأسامي يدل على تغاير المسميات فالأصل أن كل اسم له مسمى على حدة
فاشتبه الأمر أن اختصاصهما باسم آخر لنقصان في معنى السرقة أو لزيادة
فيها فتأملنا فوجدنا الاختصاص بالطرار للزيادة فقلنا إنه داخل
تحت آية السرقة وفي النباش للنقصان فقلنا إنه غير داخل فيها وهذا
لأن الخلل في النباش متحقق في نفس السرقة والمملوكية والمالكية والحرز
والمقصود أما في غير الأول فقد حققناه في الكافي وأما فيه فلأن السرقة
أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه
انقطع حفظه بعارض نوم أو غيره والنباش يسارق عين من لعله يهجم
عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وكذلك اسم السرقة يدل على خطر المأخوذ
لأن السرقة قطعة من الحرير واسم النباش ينبئ عن ضده وهو الهوان
لأن النبش بحث التراب والتعرية عمله لا يصح خصوصا فيما يدرء بالشبهات
وأما الطرار فإنما اختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لأن الطر اسم
لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترته وهذه مسارقة في غاية
الكمال وتعدية الحدود بمثله في نهاية الصحة والسداد لأنه إثبات
حكم النص بالطريق الأولى كشف الأسرار

عن الأخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة
كمال غير الذكر للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع
عن الطر فإنها خفية في حق الطرار الطرار آخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه
بضرب غفلة منه والنباش النبش أخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي أن يكون
فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو
اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا
في النبش فأثبتنا حكم السرقة في الأول دون الثاني لأن الحكم إذا ثبت في الأدنى يثبت
في الأعلى بالطريق الأولى ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة والحد يسقط
بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف المشايخ والأصح أنه لا يقطع سواء نبش
الكفن فيه أو سرق مالا آخر لأن موضع القبر في البيت اختل صفة الحرزية فيه أعلم
أن النباش يقطع عند أبي يوسف والشافعي لقوله عم من نبش قطعناه ولنا ما روي
أن النبي عم قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة المدينة وما رواه محمول على السياسة
توفيقا بين الحديثين وأما المشكل فهو الداخل أي الكلام الذي دخل المراد منه
في أشكاله بفتح الهمزة أي أمثاله حذف المصدر الكلام هنا وفي سائر أقسام البيان
غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لأنه هو المقسم وذكره في تعريف الظاهر يدل
عليه وهذا التعريف يقتضي أن يكون الكلام محتملا للتلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع
مستعملة فيما فوق الواحد وفيه إشارة إلى أن مأخذ اشتقاقه من قولهم أشكل على كذا أي دخل
في أشكاله يعني أشكل على السامع طريق الوصول إلى معناه لدقة المعنى في نفسه لا لعارض
فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الإشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعم

ليلة القدر خير من ألف شهر لأن ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي
إلى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف أن المراد ألف شهر
ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح ولقائل أن يقول إن له مفهوما واحدا
محتملا للصنفين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا إذ لا اشتباه في نفسه وإنما
الاشتباه بعارض فيكون خفيا والأولى أن يمثل بقوله تعم فأتوا حرثكم أنى شئتم
كلمة أنى مشتركة تجيء بمعنى من أين كقوله تعم أنى لك هذا أي من أين لك وهذا المعنى
يقتضي أن يحل إتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعم أنى يحيي الله هذه بعد موتها
وهذا المعنى لا يقتضيه فأشكل أمر الإتيان في دبرها فتأملنا فيه فظهر أنه بمعنى كيف
بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح ولقائل
أن يقول على هذا يكون أي من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد من قبيل المؤول
أو المفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الإشكال لاستعارة بديعة كقوله تعم
قوارير من فضة فإنه أشكل على السامع لأن القارورة لا يكون من فضة فبعد التأمل
عرفنا أن تلك الأواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل يكون في صفاء الزجاج
وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الإقبال على الطلب وهو أن
ينظر السامع أولا في مفهومات اللفظ فيضبطها والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد كما
تأملنا في معنى أنى فوجدناه بمعنى كيف أي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة أو قاعدة
أو على الجنب بعد أن يكون المأتي واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس
فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن أشكاله وأما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني
أي توارد على اللفظ من غير رجحان لأحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع

يمكن أن يجاب عنه بأن الإشكال في حق الإتيان في الدبر كان باشتراك
أنى مشاءا له تكون أنى مشتركا غير قادح في كونه الآية مشكلة في حق
الإتيان المذكور وهذا واضح وإن خفي للناظرين في المقام عزمي

المجمل مأخوذ من قولهم أجمل على الامر اى ابهم وهو مبهم حتى لا يوقف عليه بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب في ذلك التفسير ثم التأمل في التغير كمن اغترب ولا يعلم له موضع فيستفسر موضعه اولا ثم يطلب في ذلك الموضع ثم يتأمل في امثاله ليوقف عليه كذا في الاسرار

جوابه ان المراد هو الشق الاول ولا يرد عليه ما ذكره لان قول المص ثم الطلب ثم التأمل مخصوص بما لم يكن البيان فيه شافيا لكنه اعتمد على فهم الناظرين في كلامه لظهور انه لا معنى للطلب والتأمل بعد ان يبين المجمل بيانا شافيا وعبارة المص ههنا هو عين عبارة فخر الاسلام وقد فسر صاحب الكشف بما قررناه

عزمى زاده

كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام
كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تع
ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت اذ دحمت فيه المعاني الاراد يكفيه
ان يقول لما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره
قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضير فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم
ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام معنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها
لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل
كبيان النبي عم الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم
كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا
فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا وفي الكل هذا ما قالوا
ولقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان
هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان كما في الربوا
واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان اريد به طلب المعنى المؤثر
وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان
بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله اذ دحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به
المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل
بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار
ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية
فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها

في اللغة

في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله والزكوة وهو في اللغة
النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المص
في التمثيل الربوا عوضا عن الصلوة والزكوة لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع
رجاء معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع
ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا
قلت يثبت به معرفة ان لله تع صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف
ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية
قبل الاصابة اى قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان انزال المتشابه
للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت
معلومة للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة
والوقف عندهم واجب على الله في قوله تع وما يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود
ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا ولانه تع
ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين
بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم
تأويله والوقف غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن لهم
فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن
لانتفاع العباد فلو لم يعلم غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل لا اختلاف في هذه المسئلة
في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهرا [illegible]
ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله وهو وهذا كالمقطعات

اما وجه الذكر فهو للاشارة الى قسمي المجمل يعني ما يكتفي فيه ببيان المجمل وما لا يكتفي فيه بذلك بل يحتاج الى الطلب والتأمل واما وجه تقديم عليهما فلظهور انه في الاجمال حيث احتيج فيه الى الطلب والتأمل ايضا فكان اصلا في الباب هذا ما خطر في توجيه هذا الكلام بالبال والعلم عند الله الملك المتعال

عزمى زاده

في أوائل السور وهي الحروف التي تقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله تعالى قاف نون
الف لام ميم هذا متشابه في الاصل وقد يكون متشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة
اعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب
المرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ
بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو
المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة هذا هو القسم الثالث
باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة
الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله
اريد به ما وضع له كالفصل تخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة
والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا
والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين
من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان
من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع
بشيء من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل
فيما وضع له ويلزم ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد
بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما كقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله لا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في
المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي واما المجاز فاسم لما اي لكل لفظ اريد به
غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء

فان الكاف زائد والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له
لانه موضوع للتأسيس لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي
اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا لاتصال المناسبة
بينهما وهي التقابل فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل
ايضا لان ارادة عدم الدلالة على الشيء وكونه لغو الارادة ايضا وهو غير ما وضع له
ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل
لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا في وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له
ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء
مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير
ما وضع له في الجملة فانتقض التعريفان قلت قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي
تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد الحقيقة
لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له
من حيث انه غير موضوع له فلا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا
لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له
اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابت
ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان المجاز
هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل
الى آخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان كقوله تعالى او لامستم النساء فان المراد
منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في حديث ابن عمر رض كما سيجيء ان شاء الله

فان الكاف

وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة
في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة الى العموم فيه كما في المقتضي عندكم
نسبه الى الشافعي رح وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم
مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا
نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجد الا وان تكون عامة والام
بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمين والالف والتاء في مسلمات واللام
للمعهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة فيجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال
انه ضروري وقد كثر في كتاب الله تعالى وهو الله منزه عن الضرورة فان قلت المقتضي ضروري عندكم
ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال
والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان
ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان الاستدلال
ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول
بعمومه واما المقتضي فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم
انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى المجاز
لا لضرورة ولهذا اي لان عموم المجاز يجري في الالفاظ جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رض
وهو قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف
ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد
ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله
من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال

فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي
والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط
عن المسمى اي لا يصح نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح النفي
ان يقال الجد ليس باب ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عنها
الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الاية لما ينعقد اي يرتبط وهو ربط اللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم
بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشرى لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة
لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها
ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على
ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر
وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا تجب فيها الكفارة
دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي رح واوجب الكفارة في اليمين الغموس
وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين التي
جرى على اللسان من غير قصد سمي لغوا والنكاح للوطي دون العقد يعني حمل النكاح
المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي اولى من الحمل على العقد كما ذهب اليه الشافعي رح
لان النكاح مستعمل في الوطي كما قال عم ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطي حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في
الوطي دون العقد هذا اختيار المص متابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين
على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين

احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل

منهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري بمعنى من غير ان يراد كما سيأتي

في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم

نحو لا تقتل الاسد و تريد السبع و الرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص

والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال

ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن ان

استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه

اجتماع الحقيقة والمجاز في اللفظ في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى

واحد فلا يستقيم التشبيه قلت هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان

استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك

استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز فان قلت لا استحالة كما ان الراهن

اذا استعار الثوب المرهون ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان اعارة تمليك المنافع

بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا

عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في

المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول

ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال

حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لا غير موضوع له وانما النزاع

في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون

كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح

ذهب الشافعي رح الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا

ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل

لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم وحوا وابليس مع ان

الصيغة حقيقة للمذكر مجاز في المؤنث والمص تمسك بما سمعت ولقائل ان يقول ان

اراد المص من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فبطل لان الامتناع في المقيس عليه

ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة

وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر في وجه

التشبيه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز معا غير مثبت للمدعى لان امتناعه

اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة

ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله

مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز

والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير

مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد

وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك

في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة

المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا ثمرة ان الوصية للموالي هذه احدى المسائل

الاربعة المتفرعة على الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بتحقق لان ترتبها

عليه ثمرته وثمرة الشي غايته يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء ثلث ماله لمواليه

وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم لا لمواليه الموالي

مطلب الوصية للموالي

حـ ان الوصية للموالي الخ اى اذا اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وموالى مولى كان نصف الثلث لمولاه لان للمثنى حكم الجمع فى الارث والوصية والنصف الباقى مردود الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة وهى المعتق حيث صار منعما عليه لاحيائه حكما بالعتاق وهو ازالة الرق الذى هو اثر الكفر وهو موت حكما بالنص اريدت بهذا اللفظ حتى استحق النصف فلا يدخل تحته موالى الموالى لانه مجاز اذ الاسفل فى الحقيقة مضاف الى الذى اعتقه دون الذى اعتق من اعتقه لانه لم يعتق الاعلى اباه حقيقة وانما وجد منه التسبيب بان اعتق الاول حتى قدر الاول على اعتاق الثانى فسمى مولى له مجازا لوجود الاتصال من حيث السببية فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي الموالى لتعين المجاز الا يرى ان الاسم المشترك لا عموم له حتى لو اوصى لمواليه وله معتقون ومعتقون تبطل الوصية ولا تغاير بينهما باعتبار اصل الوضع لكنهما لما اختلف بسقط العموم فالحقيقة والمجاز مختلفان وقد تغايرا باعتبار اصل الوضع فالاولى ان لا يجتمعا كشف الاسرار

اذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اى نصف الثلث ولو كان له معتقان فلا ستحقا جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع فى الوصية والنصف الباقى يرد الى الورثة لان معتوق الانسان حقيقة من باشر بعتقه ولموالي الموالى مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالى شيئ من الثلث لان اسم الموالى مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالى حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه قيدت الموصى بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها تبطل الوصية الا ان يبين الموصى فى حيوته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضى لا يجبر على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه فى ايجاب الحد بالخمر هذه هى المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة فى النيئ من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعى يلحق فى ايجاب الحد فى الجميع بعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث لا يقال قد الحقتم بالخمر غيره عند السكر

لان ايجاب

لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اى لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة فى الصلبى ومجاز فى بنى بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابى حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه فى الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيتناوله بعموم المجاز ولا يراد المس باليد فى قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة بهذا القليل للمسائل الاربع وهو قوله او لامستم النساء وما سواه المسائل الثلث الاول وهى الوصية للموالى والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيما يلى الجماع فى الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له فى كتاب الله تعالى الا ههنا فلم يبق الآخر وهو المجاز فى المسائل التابعة والحقيقة فى قوله او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالى عن الشافعى انه قال احمل آية اللمس على المس باليد والوطى جميعا وفى الاستيمان على الابناء والموالى يدخل الفروع هذا سؤال وارد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقد تم فيما ابيتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالى مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اى ظاهر اسم الابناء والموالى صار شبهة فى حقن الدم اى فى منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لصورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف عن ظاهر وما يكون كذلك

لا شبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت بجهة اخرى فان امان الفروع
منتف باعتبار ارادة الحقيقة وشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه
متعارفا فيها فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث
لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان
لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا
قال الكفار آمنونا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت واشار الى جوابه بقوله لان
التناول الصوري معتبر بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار الصورة مطلقا بل
ندعيه في محل صالح للتبعية فيلحق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات
اصول الآباء والامهات فلا تكون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا
باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين
لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع
وفي الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت
مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا
وهذا حكم على الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان
والانسان مامور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق
ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون
مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان
في الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريقة حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كانه قال آمنوني على اصولي لو كانت التبعية

مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا فكل جواب لكم
فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد
نقضا على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان و
داره المملوكة داره حقيقة والمستاجرة داره مجازا فصح النفي يحنث الحالف
اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا
ومنتعلا هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المنتعل
فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيفما
دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم
فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي
يعني اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول
منتعلا قيدنا بقولنا لم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها منتعلا
او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
وهي مستعملة ولو نوى منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه نوى
غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني
بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل
الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف ان غرضه منع نفسه عن الدخول
لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال الاول
بيانه ان الحامل على هذا اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان
دار يسكنها والدار المسكونة لفلان اعم من ان تكون مملوكة او غيرها فان قلت

الظاهر انه يريد بالجواب الجواب المذكور في المتن الذي حاصله هو اعتبار نسبة السكنى وانت خبير بان ما ذكره في صدد الجواب عن السوال المذكور لا يدفعه بل هو تسليم لوروده وعدول الى توجيه الكلام بوجه اخر واجيب عنه في التلويح بان المراد كون

ليس ص

هذا موضع ذكره لانه مثال لارادة الوقت باليوم فان التولي عن الزحف حرام ليلاً ونهاراً كما في التلويح وغيره والمذكور ليس كذلك وكانه على بعض النسخ الذي اشرنا اليه وقد عرفت ما فيه عزمي

ذكر في الثانية والظهيرية لو دخل داراً مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضاً فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقاً فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا القول المص وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلاً او نهاراً في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سوال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله ومن يولهم يومئذ دبره وقد قلتم بانه عتق اذا قدم فلان ليلاً او نهاراً فيكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازاً وهو عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائراً بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين ثم بنى على التقديرين لا بد من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجاز وهو ان المظروف اذا كان ممتداً بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك بما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلاً طلقت لان التزوج مما لا يمتد به فما التوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه فيما لا يمتد تساويا نظراً

هـ ان

ولا تدع اليوم يحتمل في الممتد عن النهار وفي غير الممتد عن مطلق الوقت الا ترى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار يصدق ديانة وقضاء بل حملنا اليوم على ما ذكرنا بسببه عند عدم مرجح اخر فاذا وجد مرجح اخر يحمل على ما اقتضاه ضرورة كذا في شرح اللقاني عزمي زاده

لا لحصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلاً لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن واما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهراً والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهراً يعتق العبد ويكون ذكر الشهر لغواً فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا نظر فيه للعامل فقد تقدير في حاصله لفظاً ومعنى والمضاف اليه ضمنية مقدرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتداً مع كون اليوم بمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجباً معيناً وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منوناً فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سوال وهو اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معاً او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذراً ويميناً عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصم يلزمه القضاء لكونه نذراً والكفارة لكونه يميناً وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء باجوبة وليس فيها جواب شاف

فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المص وهو جواب الاكثرين

لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اى باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود

بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب

فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عم حرم مارية القبطية على

نفسه فسمى الله ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك

الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح

ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عم حلف صريحا

بان قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين لتصريح اليمين والاولى

ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة

اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نم ان تحريم المباح

ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم

يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك

قصدا بالاضافة فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال

المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشرى القريب

تملك بصيغته يعني صيغة مثبتة للملك تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون

مثبت الملك مزيلا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطته

حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق يثبت بشراء القريب

بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة

فيتوقف على النية ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فعند ارادة

هذا جواب سؤال ايضا بيانه ان هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين مجاز حتى يتوقف عليها والحقيقة ما يفهم بلا قرينة والمجاز ما لا يفهم الا بقرينة فاذا اريد به النذر واليمين كان جمعا بين الحقيقة والمجاز فاجاب بانه نذر بصيغته لان على للايجاب وهو معنى النذر ولهذه الصيغة موجب وهو الوجوب وباعتبار هذا الموجب يمين اذا نوى اليمين لان ايجاب المباح يصلح يمينا كتحريم المباح وتحريم المباح يمين لقوله تعالى لم تحرم ما احل لك ثم قال قد فرض الله تحلة ايمانكم اى قدر لكم ما تحللون به ايمانكم وهي الكفارة المقدرة وايجاب المباح يتضمن تحريم المباح لان قبل الايجاب يباح مباشرته وتركه وبالايجاب يجب مباشرته ويحرم تركه فصلح ان يراد بالنية واذا صار مرادين فلو لم يكن رجبا يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين وهذا كما جعلنا شرى القريب اعتاقا باعتبار موجبه وهو الملك لا باعتبار ذاته لاستحالة ان يكون الشراء الموجب للملك اعتاقا مزيلا للملك وهذا لان الشراء علة الملك وملك القريب علة العتق فاضيف العتق الى الشرى بهذه الواسطة س ينبغي ان تثبت اليمين بهذه الصيغة بدون النية كما يثبت العتق ثم بدون النية ج ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول جبرا فثبت المعلول نواه او لم ينوه وهذه الصيغة يصلح يمينا فلم يعتبر ما لم يوجد النية وما ذكر فخر الاسلام يمين بموجبه وهو الايجاب مشكل لان موجبه الوجوب لا الايجاب ويحتمل انه سمى الوجوب ايجابا لان الوجوب لما لم يكن الا بالايجاب جعل الوجوب ايجابا مجازا اطلاقا لاسم المقتضي على المقتضى والله اعلم وحرمة الجدات وبنات الابن بالاجماع لا بقوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فلم يكن جمعا بينهما على ان بعض الواقفين من اصحابنا يجوزون الجمع بينهما في محلين مختلفين وانما يحرم ان يجتمعا بلفظ واحد في محل واحد ولان الام هو الاصل لغة واريد بالبنت المتفرع عنه وذا يجمع الكل كشف الاسرار

قوله والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح اه كذا في الشيخ الاكملي والمراد بالكناية ما هو مصطلح اهل البيان لا مصطلح اهل الاصول وهو ما استتر المراد فيه في نفسه سواء كان المراد منه معنى حقيقيا او معنى مجازيا ولا معنى لارادة التفصي عن الاشكال المذكور بذلك وفي هذا الكلام بحث من وجوه اما اولا فلان اللازم مراد في الكناية لكنه ليس مقصودا في نفسه بل قصد بان ينتقل منه الى الملزوم الذي ترك التصريح بذكره ولا يذهب عليك ان ما نحن فيه بمعزل عن ذلك فان النذر ايضا مقصود يترتب عليه حكم القضاء خصوصا فيما اذا نوى النذر واليمين واما ثانيا فلان كون ايجاب المباح لتحريم المباح ظاهر البطلان لان شان اللازم المساوي ان يوجد حيث يوجد الملزوم وقد يوجد تحريم المباح بدون ايجابه كما في البيع والتطليق

عزمي زاده

وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين مع لا معنى للجمع سوى هذا

بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون

نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس رض دخل آدم

الجنة فلله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق

على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون

جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم ساد مسد جواب القسم

كما قال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم

ولقائل ان يقول اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما مر من قول ابن عباس

وقد نص على هذا في كتب النحو وما نحن فيه ليس موضع التعجب والثالث ما ذكره صاحب التنقيح

والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على اللازم المعنى لا يكون

مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة

للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما

وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا

الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين لم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح

اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة

بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر

ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح

لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية

تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية

اعلم انهم اختلفوا ان المجاز موضوع ام لا بعدما اتفقوا ان الحقيقة موضوعة على معنى ان الواضع وضع ان اسم هذا كذا واسم هذا كذا قال بعضهم المجاز موضوع لانه من باب اللغة لانه احد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طاري وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة اي وضع ان عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الآخر مجازا دون الالفاظ لان اللفظ لو كان موضوعا لكان حقيقة والاتصال بين الشيئين يكون صورة او معنى لان كل موجود محسوس يكون له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا للاتصال في معنى الشجاعة والبلادة والمراد المعنى اللازم المشهور حتى لا يسمى الابخر اسدا وان كان البخر لازما للاسد واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء فانهم يقولون ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي المطر لاتصال بينهما صورة اذ كل عال عند العرب سماء والمطر من العلو ينزل والشيء عندهم سماء فسموه باسمه مجازا وقال تعالى او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض وسمي الحدث به مجازا وذلك لانه يكون في المطمئن من الارض عادة تسترا عن اعين الناس وقال اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لانه انما يعصر العنب لكنه يشتمل الثفل والماء والقشر فقد وجد الاتصال بينهما ذاتا كشف الاسرار

من لازمه لا من اللفظ بخلاف شرى القريب فانه ليس بلازم حسا ولا عيانا لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي م بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى النية وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا للتشابه بينهما في معنى الشجاعة والمطر سماء للتشابه بينهما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع معه الاتي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون

69

اعلم ان المراد بالاول الاتصال الصوري في الشرعيات وهو الاتصال من حيث السببية والتعليل وهو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان مصحح الاستعارة هو الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار في العلة من الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فلانه اثر العلة والاثر يفتقر الى المؤثر في الوجود واما افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة بعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فمتى لم يفد العلة حكمها يلغو فكانت العلة مفتقرة الى الحكم اعتبارا والحكم الى العلة وجودا فلما عم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال عمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق هذا النصف فان قال عنيت بالملك الشراء صدق ديانة وقضاء وان قال عنيت بالشراء الملك صدق ديانة لا قضاء لانه استعار الحكم للعلة في الاول واستعار العلة للحكم في الثاني ولكن فيما فيه تخفيف لا يصدق قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان منكرا فان كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريت هذا او ملكته استويا حتى يعتق النصف الباقي في الوجهين اعني الملك والشراء واي صلح لان صفة المالكية لا تبقى بعد زوال الملك لان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط وان ملك الفا متفرقا وصفة كونه مشتريا يبقى اذ الكبير مشتر ولا ملك له اصلا والملك المطلق يقع على كماله وذا بصفة الاجتماع فيكون فاختص في الملك لان النصف في الشراء غير معتبر فان لم يوجد عنه في الملك للجهة بوصف ان لم يجتمع الملك كشف الاسرار

مفتقرا اليها في الوجود فلما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا تعميم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب أو المسبب الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر ونوى به الملك اي قال عنيت بالشراء الملك بهذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اي بالملك الشراء يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسألتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح تنبيه لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا الا ان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث لشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت درس هذه المسألة هل ملكت مائتي درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت

كما لو استفتي رجل عن فقيه ان لفلان علي الفا فقد قضيته قال
يؤدّى من دينه ... لو استمع القاضي ذلك منه يقضي عليه
بالدين الى ان يقيم بينة على الايفاء

مطلب في الديانة والقضاء

عمائتي درهم يقول نعم فيوضع على اصحابه العرف واذا نوى من الشراء الملك او من الملك
الشراء يصدق فيهما ديانة قيد به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما
بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة
تشديدا عليه حيث يعتق عبده المراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما
نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر
الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك
وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم اشترى النصف الآخر يعتق
النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين
لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران و
يعتبر في غير المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق
غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال
بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط
في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا ترى انهم استعاروا
الاثم للخمر في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني
اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال السبب بالمسبب وهو ما
يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا او وجوبا والمراد به ههنا السبب الذي
ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا
كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كاتصال
زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة

وبواسطة

عطف على قوله المص كاتصال ... توطئة لذلك
زوال ملك ... وانما ذكره
الاشكال المذكور وجوابه
... السراج الهندي
... ليؤيد به

مطلب في بيان عدم ثبوت العتق بلفظ الطلاق

وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله
انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال
ملك الرقبة ولو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى
فيمكن تقدير المضاف بان قال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك
الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة
اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في
هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي ثبت
بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال
باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من ان الشرط
في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر
الى جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق
للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما يحتاج
الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى
النية لتعيين المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة
الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق
عندنا وقال الشافعي تعتق لمشابهة الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان
كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة
كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وانما هو
يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته

لقيامه بنفسه وثبوت المسبب من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان
من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا انى اراني
اعصر خمرا اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب
والحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم
للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال
من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه
ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت وقد وقع في القرآن
ذكر الحكم وارادة السبب بقوله تعالى ولا تنكحوا المؤمنات اى عقدهن والوطى غير مختص بالعقد قلت
الوطى الذى يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرة وهى ما لا يوصل اليه
الا بمشقة او مهجورة وهى ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز
بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان يأكل
ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او
لا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا
ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم
اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع
فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور
شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اى نعم ولا مجازا
بطريق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة
الطلاق

مهجورة شرعا لقوله ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز
وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم
المدعى فاقر الوكيل عند القاضى بان موكلى اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعى
لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد
حلفه بزمان صباه كأنه قال لا اكلم هذا الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث لان
هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة وهذا لم
عليه قلم التكليف ولا يعقل الصبي الكافر قضاء ولا يلزم جواز سبيه لانه رحمة لثبوت
الاسلام بالسبي بدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على
الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة
مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز
لاجل الاحتراز عن واحد منها اولى من التزام الثلثة قلت لا التفات فى امثاله الى مباشرة
المحظور قصدا وما يثبت بطريق ضمنى فليس بمعتبر الا يرى لو قال لا اكلم هذا الذات
لا يكون مرتكبا للمنهى عنه وان لزم منه الهجران على ترك التوقير ينفك عن الذات بان
لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين
بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها موقتة للمحلوف عليه
كمن حلف ليشربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا
باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف تتقيد
بصفته موقتا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف
لا يأكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مقرة وان

كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه

فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه

بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد

لهجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اى ليست مهجورة شرعا وعادة

لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز

متعارفا اى متبادرا الى الفهم فى العرف ومعناه يكون استعماله اكثر فى عرف الناس

من استعمال الحقيقة فهى اولى عند ابى حنيفة رح لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما

يعنى عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحباه

فى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن

ومجازا متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة فى الصلوة باية قصيرة

وجوزاها باية طويلة وللقائل ان يقول ينبغى على اصله ان يجوز بما دون الاية واصلها

منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف

لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة

والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى فشربوا منه اى كرعوا فلا يحنث باكل الخبز

والشرب من الاوانى المتخذة من الفرات فعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها وبالاغتراف

من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما يحويه الحنطة وشرب ما يجاور الفرات وهو

بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود

اكل ما يحويه الحنطة قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق

بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح

قوله لان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الذى يبتنى عليه المجاز

الى على المجاز والا لا يعدى ذكر هذا الاتفاق نفيا فى النفس المذكور لان خلفية المجاز عن الحقيقة

وعند محمد يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر

متشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع عنه بالنهر ولو قال من ماء الفرات

فشرب من نهر آخر يوخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على

ماء الفرات وهذا الماء ماؤه حتى تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى

الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء فى الاستعمال فالعبرة

للحقيقة اتفاقا وهذا اى الخلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية

اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة فى التكلم عنده اى بان صار التكلم بلفظ هذا ابنى اذا اريد به

المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابنى اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة

والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية فى التكلم اولى وعندهما فى الحكم يعنى هذا ابنى

مجازا خلف عن هذا ابنى حقيقة فى الحكم اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى لان الحكم هو

المقصود فجعله خلفا فى المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به

الحرية خلف عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه وهذا التفسير صحيح فى المعنى لكن التفسير الاول اليق

بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا فى جهة الخلفية

فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابنى والخلاف فى الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من

حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل

والخلف لا فى جهة الخلفية قال شارح المغنى منصور القاآنى هذا غير صحيح لان حكم الاصل

وهو الحرية التى تثبت بهذا حر ليس بممتنع فى هذا المحل بل هو متصور كما فى الاصغر

سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل

والامر بخلافه ويظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو اى العبد اكبر سنا منه اى من المولى

هذا ابنی فعنده یعتق لان شرط الخلفیة تصور الحقیقة والحقیقة متصورة من حیث التکلم
لان قوله هذا ابنی من حیث التکلم صحیح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجبه الحقیقی تعین المجاز
ذکراً للملزوم وارادة اللازم وهو الحریة وعندهما لا یعتق لانه لابد ان یکون الاصل فی
مخرجه صحیحاً موجباً للحکم وهذا الکلام غیر منعقد لایجاب الحکم اصلاً فیلغو کالغموس لما لم ینعقد
للحکم الاصلی وهو البر لاستحالته لم ینعقد للحکم الخلفی وهو الکفارة وللقائل ان یقول
ینتقض هذا الاصل علی قول ابی یوسف رح بمسئلة الکوز وهو اذا حلف لیشربن
الماء الذی فی هذا الکوز ولا ماء فانه قال بانعقاد الیمین ثم لیظهر اثره فی حق الخلف
وهو الکفارة مع ان الاصل وهو البر مستحیل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واریدَ
المعنی المجازی هل یشترط امکان المعنی الحقیقی بهذا اللفظ ام لا فعندهما یشترط فحیث
امتنع المعنی الحقیقی لا یصلح المجاز وعنده لا بل یکفی صحة اللفظ من حیث العربیة وجه
بناء ما سبق علی هذا الاصل ان الخلفیة لما کانت فی التکلم عنده اعتبر لفظ الحقیقة لان
المجاز لا یزاحمه فالحقیقة المستعملة صارت اولی من المجاز المتعارف وعندهما لما کانت
الخلفیة فی الحکم وجب الترجیح باعتبار الحکم وحکم المجاز راجح لانه اکثر استعمالاً فان قلت
یرد علی قول ابی حنیفة رح قوله لعبده هذه بنتی لا یعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممکن
اذ البنتیة سبب للحریة کالبنوة قلت انه علی الخلاف فلو کان علی الوفاق فقوله هذه
بنتی حکم الحریة بجهة البنتیة وهذه الذات لیست بمحل لتلک الحریة فاضافها الیه کاضافة
العتق الی الحمار فیلغو لعدم المحل ولان المشار الیه اذا کان من جنس المسمی یتعلق بالمشار الیه
وان کان من خلاف جنسه یتعلق بالمسمی ولا عبرة بالمشار الیه کما لو باع فصاً علی انه
یاقوت احمر فاذا هو اصفر ینعقد البیع لوجود المشار الیه ولو ظهر انه زجاج لا ینعقد

لعدم المسمی والذکر والانثی جنسان فیتعلق الحکم بالمسمی وهو معدوم فلا یعتبر تصحیح الکلام
فی المعدوم وقد یتعذر الحقیقة والمجاز معاً اذا کان الحکم ممتنعاً کما فی قوله لامرأته هذه
بنتی وهی معروفة النسب وتولد لمثله او اکبر سناً منه حتی لا تقع الحرمة بل لو کان ابدا
ای سواء اصر علی هذا القول او اکذب نفسه الا انه اذا اصر علی ذلک یفرق القاضی
بینهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالماً بمنع حقها فی الجماع
فیجب التفریق کما فی الجب والعنة اما تعذر الحقیقة وهو النسب فی الاکبر سناً منه فظاهر
واما فی التی تولد لمثله فلان الشرع یکذبه لاشتهارها من الغیر واما المعنی المجازی فلان
التحریم الذی یثبت بهذه بنتی التحریم الذی یقتضی بطلان النکاح لان البنتیة اذا ثبتت
تظهر الحرمة من الاصل ولیس فی وسعه اثباته والذی فی وسعه اثبات تحریم یقتضی صحة
النکاح السابق ویکون حقاً من حقوقه کالطلاق فاللفظ غیر صالح له قید بقوله معروفة
النسب لانها لو کانت مجهولة النسب فرق بینهما ویثبت النسب کذا فی المحیط وقیل
الحکم فی مجهولة النسب کذلک حتی لا یحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحیح قبل تصدیق
المقر له ایاه ولا یمکن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأکده بالقبول وانما وضع المسئلة
فی معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقیقة فیها اظهر والحقیقة تترک لما فرغ عن بیان الحقیقة
والمجاز شرع فیما یترک به الحقیقة وذکر خمسة بالاستقراء بدلالة العادة علی ترکها
کالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء کما فی قوله م واذا کان صائماً فلیصل
ای لیدع ثم نقلت الی الارکان المعهودة واستعملت فیها وترک معناها لغة فلو نذر ان
یصلی یحمل علی الارکان وکذا الحج لغة القصد ثم نقل الی القصد الی مکة للنسک المعروف
وبدلالة اللفظ فی نفسه کما اذا حلف لا یاکل لحماً لم یحنث باکل لحم السمک وعندهما کل

يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان
لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في المباجات وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم
والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في ماخذ الاشتقاق
ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة
والقوة يقال التحم القتال اى اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من
الدم وليس للسمك دم و الا لما عاش في الماء واشترط ذكر لحله قال صاحب الكشف لقائل
ان يمنع كونهما ماخوذا مما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو بكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون
لماخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا
بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما
في قوله ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونهما ماخوذا ان وضعه للذات
باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان لحم كيفما تركبت دارت مع تادية
معنى الشدة والقوة من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء واللحم
ليقوى الطعام به ولو اكل لحم الادمي والخنزير تحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى
وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا وكان
مملوكا من وجه دون وجه ولا يتناوله المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر
وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اى عكس ما ذكرنا من المسئلتين
الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة
لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما
يقع قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون

فيها وصف زائد ولا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطراز تحت الثابت
مع انه في فصل الطراز وصفا زائدا وهو الاخذ من البقطان قلنا المعنى الزائد في الطراز
غير مناف للتبرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم
فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء
مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية وعندهما يحنث
باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها
عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اى سوق الكلام يعني تترك الحقيقة
بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متاخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة بنقطتين
من تحت اكثر استعماله في المتاخرة كقوله طلق امراتي فانه يدل على التوكيل حقيقة
لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا كلام انما يقال عند ارادة اظهار
عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع
الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين الفور كما لو قال لامراته حين تريد ان تخرج ان خرجت فانت
طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ
من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى
جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدي عبارة عن
اكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف
شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج
الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد وبدلالة
في محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان

لانه كلا منهما ذكر محلي بلام الجنس

يعني هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد
عمل بلا نية وان لا يوجد خطأ ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطأ والنسيان واقعين
في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطأ
والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال
المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة وهذا النوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود
الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمها ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا يرى
ان من صلى في ثوب نجس لا تجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى
رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح
احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ لان
ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان
المجاز لا عموم له فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية كالبيع
والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة ولقائل
ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به
فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول
هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام
اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح
مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عم رفع
فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما قلت
ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا

لا تؤاخذنا

لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء
ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة وفائدة ظاهرة على ان تقديم قوله عم رفع
يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المؤاخذة في الآخرة لما تقدم من كان بحر البلاغة
مطلقا
رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف
الى الاعيان كالميتة في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر
لعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فهو وصف المحل اولا وبالحرمة
ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة
فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح
الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة
لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال
مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقي مجملا احتج الفريق الثاني بالعرف
قالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليك النساء او الطعام
الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي في الاول والاكل في الثاني ولكنا
نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن ان يكون محلا
للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز
ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من
النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا اي
بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف
على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما

فالواو لمطلق العطف وبه قال سيبويه وجميع نحاة البصرة والكوفة وقال بعض اصحابنا انها للمقارنة وقيل انها للترتيب وهو يحكى عن الشافعي رض ولهذا جعل الترتيب شرطا
في الوضوء لان الآية عطفت على الوجوه بالواو واحتجوا بقوله عم ابدأوا بما بدأ الله به يريد قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا
وبقوله تعالى اركعوا واسجدوا وقوله عم لمن قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى
ولو كان الواو لمطلق الجمع لما افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله ذلك القائل وقول عمر رض لمن انشد كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا هلا قدمت الاسلام
على الشيب وهذا يدل على ان التأخير في اللفظ يدل على التأخير في الرتبة وقول الصحابة لابن عباس رض لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله
وهم كانوا فصحاء العرب فثبت انهم فهموا من الواو الترتيب ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب والتأمل في موضوع كلامهم كما لو وقعت الحاجة
الى معرفة حكم شرعي كان طريقه الرجوع الى الكتاب والسنة والتأمل في اصول الشرع
وعند الاستقراء والتأمل في موضوع كلامهم يتبين ان الواو لمطلق الجمع المطلق

وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها حكم الحروف

وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة في غير

ذلك فتكون مجازا فالواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم

بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم بعض اصحابنا

ان في محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افادة

حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله

ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل ومعاء

ذكره معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت

طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة بهذا الشاء

الى ردما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه

المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلق

ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لان موجب هذا الكلام

الافتراق فلا يتغير بالواو يعني الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات

متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله

وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث

بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل

الاول قبل الثاني والثالث سبق للثاني والثالث بمحل وقالا موجبه الاجتماع اي الا

بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله

وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولما

للترتيب لما صدق في خبره اذا جاءا معا او جاء عمرو اولا ولما صح
ان يقول او عمرو بعده او قبله لانه يكون تكرارا او تناقضا وليس
كذلك ولتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وعكسه
في الاعراف لاتحاد القصة ولما استعمل حيث لا ترتيب مثل تقاتل زيد
وعمرو اذ لا يصح تقاتل زيد فهو او ثم عمرو والاصل في الكلام هو الحقيقة فوجب
ان يكون حقيقة في غير الترتيب ويلزم من ذلك ان لا يكون حقيقة في الترتيب
دفعا للاشتراك ولعدم الترتيب في قول السيد اشتر اللحم والخبز وفي قوله
واسجدي واركعي وليل كذلك اذ في تلك الشريعة يقدم الركوع فقول ان
ما تلوناه وما تلوا يقتضي تحصيل الركنين فحسب والترتيب عرف بدليل
آخر وامر ابن عباس رض اياهم بتقديم العمرة ادل على عدم الترتيب من
سؤالهم اياه على نبوته وقال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة
كواو الجمع في الاسماء المتماثلة فانهم لما لم يقدروا على جمع الاسماء المختلفة
بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف والثاني لا يفيد الترتيب فكذا الاول
وقالوا لا تأكل السمك وتشرب اللبن وارادوا به الجمع بينهما دون الترتيب
كقوله لا تنه عن خلق وتأتي مثله ولو وضع الفاء ههنا مكان الواو
نحو ان تقول فتشرب اللبن او فتأتي مثله لم يستقم الكلام لان الغرض
ههنا الجمع بين هذين الفعلين لا الترتيب في الوجود ولو كان الترتيب
موجب الواو لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه لانه للترتيب بالاجماع و
لتأخر وقوع الطلاق الى وجود الدخول لو قال لامرأته ان دخلت الدار
وانت طالق ولم يقع في الحال لما تأخر لو ذكر بالفاء اذ لو كان للترتيب
لكان الترتيب يصلح للجزاء كالفاء واما الثاني فلان الاصل في الاسماء
والافعال والحروف ان يكون كل لفظ موضوعا لمعنى خاص ينفرد به نفيا
للاشتراك فانما يثبت لغفلة من الواضع او عند دعاء الحاجة الى التكلم في موضع
الابهام وهذا اذا كان الواضع حكيما من العرب واما لو كان الواضع
فالاشتراك للابتلاء كما في المجمل والمتشابه وكذلك الترادف خلاف الاصل
ثم انهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب وثم للترتيب مع التراخي ومع
للقران ولو كان الواو للترتيب او للقران لتكررت الدلالة وذا ليس باصل
ولكن لما كان الواو والالفاظ في باب العطف كان ذلك دليلا على انه وضع
لمطلق العطف ثم يتنوع هذا العطف انواعا ولكل نوع منه حرف خاص
فكان كالمفرد وغيره كالمركب وهذا كالانسان والرقبة فانه اسم مطلق
ثم يتنوع انواعا ولكل نوع اسم خاص ونظيره الرقبة فانها مطلقة
عن عام ولا مجمل لعقد جعلها ولا دلالة فيها على التقييد بوصف وكذا
الواو للعطف المطلق ولا دلالة على القران او الترتيب او التراخي

تاوت

٧٦

وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو بيانه ان موجب الواو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه اذا كان المعطوف ناقصا ومن ضرورة المشاركة ان يتعلق
كل الطلاق بالدخول بلا واسطة فعند الدخول ينزلن جملة والترتيب انما حصل في التكلم بالطلاق وما يصير طلاقا عند الشرط وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل
طلاق بالشرط وتخللت بينها ايام فان الترتيب لا يجب بل اذا وجد الشرط وهو يصلح شرطا في الايمان كلها انحلت الايمان جميعا في حالة واحدة واذا كان موجب الكلام الاجتماع
فلا يتغير بالواو ولانها لا تتعرض للترتيب ولا تترك المقيد وهو الاجتماع الثابت بنفس الكلام بالمطلق وهو الواو واذا قدم الاجزية واخر الشرط بان قال لغير الموطوءة انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار فقد اتحد حال التعليق فاذا دخلت تطلق ثلاثا لان الاصل انه متى ذكر في آخر الكلام ما يغير اوله توقف اوله على آخره كما في الاستثناء واذا
توقف اوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعليق واحدا فلم يترك الاجتماع والاتحاد بالواو ولانه مطلق بخلاف ما اذا قدم الشرط فانه ليس في آخر الكلام ما يغير
اوله بل يتعلق كل طلاق به كما ذكر اولا وثانيا وثالثا فجاء الترتيب ضرورة وقد شرحت الوجهين مستوفى في الكافي كشف الاسرار

تاوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يقعن جملة اذ ليس بين اجزائه

ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره يقع الثلث

اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء

فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما اوردا

على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب يعني حين وجود الشرط

في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد

وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط

فالم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف وكان

العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير

الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة هذه المسئلة ايضا

يوهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي في القديم

لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل الكلام اي قبل الفراغ

عن التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني

والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال قد يتغير هنا صدر الكلام بآخره لانه يثبت

به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل

مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون

مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد او بعقدين بغير اذن مولاهما

وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما

فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيدت بقولي وقبل الآخر

فان كان ابتدأ او صحيحًا فتوقفه صحيح وما لا فلا والامة ليست بمحل لابتداء النكاح على الحرة فلذا لا يكون محلا لتوقف نكاحها مع توقف نكاح الحرة

كهادي

لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقًا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما ولصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا محل لامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لانه كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزوم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق وللقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل والمراد بقولهم لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تفصي عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام منفصل فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدًا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الاثنتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد

واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف وواحد منهما لا يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فان باعتاق الاولى يصير راكدا النكاح الثانية وانه منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وهو القائل ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها به فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا اختين في عقدين قيد به لانه لو زوجها في عقد واحد لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت هذه بطل نكاح الثاني هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله هذا علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده أدِّ اليّ الفا وانت حر لم يحسن العطف هنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلق الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء

اي النكاحان على اجازة الزوج

ثم ان معنى كون الحال شرطا انه كالشرط في المنع من المضي واعتباره قيدا في الكلام ولا يقتضي ذلك تقدمه عليه في الحال كما يتقدم الشرط على المشروط كما نبه صاحب الكشف

فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وح
يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الفا اعترض عليه
بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتفنين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي حال
مقدرة اى اد الي الفا تصير حرا او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف
لا يتقدم الموصوف فالحرية متأخر عن الاداء واعترض عليه بان كونها قائمة مقام اللام
مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الي الفا تصير حرا لم يبق
واو الحال وكلامنا فيها وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب المشاركة في الخبر كقوله
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة انما كانت للافتقار
واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو
لعطف الجملة حتى لا يجب شيء اذا طلقها عند ابي حنيفه رض لان الواو للعطف حقيقة
والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون
دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في
الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه
قبل قبولها فلو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا
لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني
فيبحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين اراد تهابقرينة
ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز
اولى من الالغاء الا هنا كلام ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط
عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف

وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق
مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اى الواو للحال فيصير
شرطا وبدلا يعني يصير وجوب الالف عليها للطلاق وعوضا عنه بدلا لان حال المعاوضة
اذ الخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال
طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف ح والفاء للوصل والتعقيب
فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اى قل ذلك الزمان بحيث
لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق فالشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية
بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام
مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول
للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق
على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا
للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك
ويدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم لانها لو كانت دائمة كانت في حالة الدوام
متراخية من ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اى المغيث باعتبار ان الغوث
بعد ابتداء الابشار باق فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز
بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل
ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على

د ذلك لان الترتيب فيه تحقيق في دخولها
على العلة اعتباري
حاصله ان دخولها على العلة وان كان خلاف الاصل الا انه
من الثعاء لعوده الى ما هو الاصل في الفاء وهو التعقيب
من وجه لان استمرار العلة وجود بوجود
المعلول بخلاف الاضمار فانه مجاز محض ليس فيه شيء
بالحقيقة من وجه

العلة [illegible] والغوث الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة الابشار
لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لايراد خبر سار حتى ليس عند
المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر
فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح كقوله ادّ الي
الفا فانت حر اي ادّ الي الفا لانك حر [illegible] فان قلت لم تجعل الفاء
داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار
الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ اصح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل
ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت تحصل الترتيب فيكون محلا للفاء
من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من
كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر
لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة
الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة
فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك فلا تقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول
ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم ويستعار الفاء بمعنى الواو
في قوله علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين
والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما
في نفس العطف او نصرف الترتيب الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده آخر
وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب
لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول

عذوف الخبر

فينفصل لا محالة فحمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتاكيد فكانه قال درهم
فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب
بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي
وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استانف
يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة
ليحصل كمال التراخي لانه يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم
التراخي في التكلم ممتنع في الانشاء فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما
التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم مراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال
والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فبقي الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف
حتى اذا قال تتجه للخلاف لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت ينبغي ان
توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله باخره
ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم
طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول اثر ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا تقع الطلقة
الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون
كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ

وقالا يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب اي عندهما يتعلق الطلقات بالدخول في المسئلتين اعني في تأخير الشرط وتقديمه وينزلن على الترتيب لان ثم للعطف على التراخي فلا اعتبار مع العطف يتعلق الكل بالشرط ولاعتبار التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم يكن مدخولا بها عند الشرط يقع واحدة في الفصلين فاذا كانت مدخولا بها يقعن فيهما ولو كانت مدخولا بها عند التعليق واخر الشرط ينزل الاول والثاني في الحال لوجود المحلية ويتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث وهذا عند ابي حنيفة رح وعندهما يتعلق الكل فيهما وتطلق ثلاثا عند الدخول وثم جيء بمعنى الواو بمجاز المجاورة التي بينهما اذ كل واحد منهما للجمع من المعطوف والمعطوف عليه قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا اي وكان من الذين آمنوا لانه لو بقي ثم على حقيقته لكان الايمان متراخيا عن العمل فلم يكن لذلك العمل عبرة فلا يكون سببا للثواب لان عمل الكافر غير معتبر به اذ الايمان مقوم كل عبادة واصل كل طاعة وقال واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اي والله لانه لا يمكن حقيقته لانها تؤدي الى ان يكون شهيدا بعد ان لم يكن وهو ممتنع لانه ليس بمحل للحوادث كشف الاسرار

قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق

كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى

الشرط لانه لو لم يضمر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعا يعني يتعلق

الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر وينزلن على الترتيب عند وجود

الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا والا تطلق واحدة قيد

بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في

الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان

وتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث

وفي قوله عم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي

هو خير اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز تمسكا بهذا

الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى وهي قوله ثم

فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء للامر على حقيقته يعني الامر بالتكفير يبقى

على حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم

عمل بحقيقة الامر وترك لحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك لحقيقة الامر فلم يترجح

ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور اولى كذا في جامع الاسرار وليئن

سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من

وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث

لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت

لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز

كيف ما كان عملا ببطلان العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف

كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته فغاب المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض

عما قبله الضراب الجور وان راجعان الا بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني

زيد بل عمرو واثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد تدخل عليه لا

تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان

الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلثا اذا

قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول

وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله علي الف درهم بل الفان

فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة آلاف قياسا

على الطلاق ووجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار

يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين

تقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت

الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين

يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى

المحلية وبل للعطف على وجه الابطال كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة

لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه

لم يتغير المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار

فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى من الآخر فوقعتا جميعا عند الشرط

ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشي من الكلام السابق كقولك ما رأيت زيدا

لكن عمروا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم واحد ان عمروا غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم

بعد النفي خاصة هذا العطف مفرد على مفرد اما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي

والاثبات كبل غير ان العطف هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك

تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما

يصح عند اتساق الكلام اى انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون

الكلام متصلاً بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات

غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما والا فهو مستأنف اى وان

لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاماً مستانفاً مقطوعاً عن الاول

مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان

لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام

متسقاً فيجعل النفي متعلقاً بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له

الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكنه بياناً بانه نفي العبد من نفسه لا

لانه نفي نفياً مطلقاً فان فصل قوله ولكنه لفلان كان ذلك رداً للاقرار ونفياً

للملك عن نفسه مطلقاً من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فرجع العبد الى المقر ولا ينفع

قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لا تثبت الملك

فان قلت نفي الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقراراً بالملك للغير الآخر

فينبغي ان يكون مردوداً وان كان متصلاً قلت لكنه لفلان بيان تغيير لذلك النفي

لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملاً لان يكون

نفياً للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفاً بكونه لزيد ثم وقع

في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفاً بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو

فيكون

فيكون قوله لكنه لعمرو بيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف

على الآخر فيثبت حكمهما لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسألة الاقرار

لا تصلح مثالاً لان بحثنا في لكن المخففة والمذكور في هذه المسألة لكن المشددة التي

هي من الحروف المشبهة الا انهما لما كانا مشتركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم

اوردها في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت

بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين

ان هذا فسخ النكاح ويكون باطلاً وجعل لكن مبتدأ بمعنى جعل لكن لابتداء النكاح

بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اى نفي الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه

فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت

لا نم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نم المغايرة

لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جائز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج

اجزت النكاح ان زدت خمسين درهماً جاز النكاح الاول او لاحد المذكورين

فان كانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون

احدهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام والذي عليه

عامة اهل اللغة ذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك

فاذا قلت رأيت زيداً او عمراً اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك

لم ترهما جميعاً وانما رأيت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما

ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او للاباحة لان الشك

انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم

فاجبر عليه كذا في الشرح الاكملي وانت خبير بان ذكر هذه العبارة ههنا
ركيك جدا لان الاجبار ليس بمخصوص بغير موضع التهمة بل هو متعين
في البيان المذكور مطلقا كما ظهر من السياق

ابتداء ووجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في الخاطب حتى يوضع
كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا
لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر
اذ الترادف خلاف الاصل ومع قوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر وكون او للاحد المذكورين
اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا يخلو عن المعنى الاول ولا يوجد للمعنى الثاني
الا في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة
فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا
حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له
ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون
اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه اي اختيار المولى
ايقاع العتق في ايهما شاء بيان اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يعين العتق
في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه اذا تذكر وجعل البيان
~~[illegible]~~ انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان
حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا من
وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق اذا اجتمع فيه
جهتان عملنا بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار
في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر
مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة
فلا يتعلق حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا

يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما
لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخلت على
المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك بهذا العشرة او عشرين بقفيز
البيع للجهالة والاجارة بان قال آجرت اليوم بهذا او بهذا او قال آجرت اليوم بهذا
بدرهم او بدرهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم
فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار بايعا كان او
مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استثناء تمام من قوله بخلاف البيع والاجارة
يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد
المخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار بأخذ
ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة
المبيع ووجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة
لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط الجمع محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع
اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد
وههنا المعلق هو العقد والتأثير في العقد اقوى من التأثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق
قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان
الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار ~~[illegible]~~ قلت
شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر
كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة
الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا

البيع بالجهالة والاجارة

لان من له الخيار مثبت بالتعيين ذهاب

كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي ايّ المهرين شاء

وفي النقدين يجب الاقل يعني ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالّة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد

ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجَب نكاح لا تسمية فيه والتخيير لا يعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد ثم عنده في مسئلة الالف الحالّة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة كما في كفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة

وجب الكفارة

فان الكل

قوله عند مالك والحسن وابراهيم النخعي فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق متشبثين بظاهر او فانه للتخيير في الاصل ولكنا نقول في اول الآية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة لان الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي يحاربون اولياء الله على حذف المضاف فان احدا لا يحارب الله ولان المسافر في الفيافي في امان الله وحفظه متوكلا عليه والمعترض له كانه يحارب الله والمحاربة معلومة بانواعها اخافة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في صفة التشديد والتغليظ فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وقد عرفت ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض ولهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند اخفها والاحوال اربعة والاجزية كذلك كيف وقد نزلت في قوم هلال بن عويمر وهو ابو بردة الاسلمي وكان بينه وبين رسول الله صلعم عهد وقدم به قوم يريدون رسول الله صلعم فقطعوا عليهم وقتل في العرنيين فاوحى اليه ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب ومن افرد اخذ المال قطعت يده لاخذ المال ...

فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وبشروعه يصير معلوما فكما اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع لان كلمة او لايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منها ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب الجنايات فتكون بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد قسوة اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخافوا الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظة والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على اصول الجناية بما روي عن ابن عباس رض ان النبي عم وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع ابو بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض فان قلت ينتقض الارادة الاسلام

حد القصاص

قوله اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله آه كذا في شرح جلال الدين التباني وفيه بحث اذ المعروف في عبارة القوم ان هذا مجاز عن ذلك بكلمة عن وقلما يقع استعماله باللام ولا يذهب عليك ان حمل جميع ما وقع في كلامهم ... فانه يصدق على كل ... وكذا الواحد المعين ايضا على التضمين مثلا بعيد جدا

لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستأمنا فلت معناه

نقلهم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة

والحد واجب بالقطع على اهل الذمة وقالا لا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا

انه باطل لانه اثبت به شيء لا لاسم لاحدهما غير عين بعينه او وضع لاحد الشيئين

الاحد اعم من كل منهما اعلى التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك اي ذلك الواحد الاعم

غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو العبد والقائل ان يقول

ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام

تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة

لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك بعينه او لاحد الشيئين غير عين

وان غير العين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين لتناول الايجاب

احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين اي لو كان المذكوران

عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار

كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقته وهو احدهما غير عين مجازا

وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكرها

ضم الى العبد فكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم

يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا فيبطل المجاز كما في

الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال

ضمنه معنى التعبير فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي ويستعار

كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهوم وبين العموم في عدم التخصيص باحد معين فيصير بمعنى واو العطف

وعنده هو كذلك الخ اي ابو حنيفة يقول نعم هذا الايجاب يتناول احدهما غير عين ولكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين تناول احدهما على احتمال التعيين بيانا او لعدم المزاحم بموت احدهما وعند التعيين يتعين هذا المعين مرادا من الاصل الا انه يقع على صاحبه ثم ينتقل عنه اليه فعلم انه يتقرر العتق المبهم على المتعين فيجعل العبد المعين مرادا من الاصل في مسئلتنا مجازا ويصح الايجاب هنا باعتبار المجاز حتى لا يبطل الكلام فيجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم وان استحالت حقيقته لان الكلام من نفسه صحيح له مجاز متعين بطريقه وهو ذكر الكل وارادة البعض فيتعين هو كما فعل في الاكبر سنا منه وهما جعلا المجاز خلفا عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا الحكم الاصلي فيبطل كما في الاكبر سنا منه ولهذا قلنا لو قال هذا حر او هذا وهذا فانه يعتق الثالث ويخير في الاولين لان صدر الكلام يتناول احدهما عملا بكلمة او والواو يوجب الشركة فيما سيق له الكلام والكلام سيق لاثبات حرية احدهما لا لاثبات رقية احدهما لان ذلك ثابت قبل كلامه بالعدم الاصلي فيصير عطفا على المعتق من الاولين كقوله احدهما حر وهذا او قال الفرّاء يخير ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث فجعل كانه قال هذا حر وهذا ان جعلنا العطف للاشتراك في الخبر لا لاثبات حريته وخبر الاول لا يصلح خبر الثاني لان الخبر المذكور في كلامه حر وهو لا يصلح خبر الاثنين بل خبره حران كشف الاسرار

قوله لانه اي الواحد الثابت لان او وضعت لاحد الشيئين

ما ذكر في المتن من المسئلة ايضا مثال النفي الا ان يكون مراده المثال من القرآن

من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا بعينه

لا يكون كاتيان الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده مع ذلك اي كونه

مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة

كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ايهما كلم لان النكرة

في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث

الا بكلامهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان

المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل

واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولا تاثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما

لم يحنث الا مرة كالواو لان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب

كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا هتك

واحد مثال النفي قوله ولا تطع منهم آثما او كفورا فانه ما اطاع يكون مرتكبا للمنهي ولو قال

وكفورا لا يكون مرتكبا للمنهي بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة

كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة

في العتو ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فقوله الا فلانا استثناء

من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دليل العموم

ولهذا المولى الواذن لعبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة

من دلايل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف

الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين

كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار

فيفيد اباحة الجمع والواو يوجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يكن الاجراء
على حقيقتها فما المانع عن حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع خلو
الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين
كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فلو كلمهما فهو معين
فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء وتستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا قصد
العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما
ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا
والفرق بين حتى والا ان ان حتى يجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني
جزءا من الاول او عنده شرط في حتى دون الا ان كقوله ليس لك من الامر شيء
او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته
فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس في الاول عطف الفعل على الاسم والثاني
عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير للغاية لان او لاحد المذكورين
والتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع
للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او
او بعد ايمانهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب
عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده
سبب نزول الاية ان النبي عم استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروي انه عم لما شج
وجهه يوم احد سال اصحابه ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثني الله لعانا ولكن
بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزل الاية ونهى عم عن الدعاء عليهم

او سؤال

اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع وهو المعنى الحقيقي الذي وضعت له ولا يسقط
ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعير للعطف المحض بان قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك
فانه يبطل معنى الغاية كما سيجيء والغاية ما ينتهي اليه الشيء او يمتد اليه وينقض عليه
فاصلها كمال معنى الغاية وخلوصها للآخر كما في قال الله هي حتى مطلع الفجر وان
افترقا باعتبار ان مجرور حتى يجب ان يكون آخر جزء من الشيء او ما يلاقي آخر
جزء منه نحو اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح
ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها والى ثلثها لان ذا ليس بشرط
في مجرور الى الا ترى الى قوله هو وايديكم الى المرافق فالمرافق ليست بآخر جزء من
الايدي ولا بملاقية للجزء الآخر وان يدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالراس قد
اكل والصباح قد نيم بخلاف الى فانه لا اشتراط في مجرورها ذلك فيجوز ان تقول
اكلت السمكة الى راسها ويكون الراس غير ماكول وذهب بعضهم الى انه يجوز
ان يقال اكلت السمكة حتى راسها على ان الاكل قد انقطع عند الراس
وقول نحو الكلام ويقول اكلت حتى راسها الى راسها فانه يبقى اي بقي
الراس غير ماكول محمول على قول هؤلاء او على انه استعمل حتى بمعنى
لا حيث فتر حتى بالي كشف الاسرار
لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب
اعلم ان حتى يستعمل للعطف
فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى
الغاية تقول جاءني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيد اما
افضلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم
فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه ارذلهم ولما كان فيه معنى الغاية
كانت حقيقة قاصرة وشهد الان زيدا لما كان داخلا في المجيء فكان فيه معنى
العطف اذ لو كانت للغاية لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها
يخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم بنافي مجيئه فيه معنى الغاية وتقرير
الارذل قولهم استنت الفصال حتى القرعى فعدا المثل يضرب لمن تكلم مع من
لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لجلالة قدره وعظم شانه والقرعى جمع قريع
كالجرحى جمع جريح وهو الذي به قرع وهو داء او الاستنان العدو
من المرح ونظير الافضل مات الناس حتى الانبياء وعلى هذا اكلت
السمكة حتى راسها بالنصب نحو للعطف اي اكلت راسها ايضا وقد
يدخل على جملة مبتداة على مثال واو العطف اذا استعمل العطف الجمل
وهو غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدأ وهو ما دخل عليه حتى مذكورا
فهو خبره كقولك ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتداة
هي غاية والا فيجب اثباته من جنس ما قبله كقولك اكلت السمكة
حتى راسها فالخبر ههنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما تقدم على اضمار
ان يكون هو الاكل او غيره ولكنه اخبار بان راسها ماكول ايضا
اي حتى راسها ماكول او ما كول غيري كشف الاسرار

او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى يكون للغاية ينتهي النهي
عند كمال التوبة كما في قولك لالزمنك او تقضيني ديني فان الملازمة تنتهي عند القضاء
فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل
ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف
ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو ليكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء
معترض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا
او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
وايضا الطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح للمص
قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو
ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام
السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى
الى قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق
مثله ولم يمنع الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها
غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله
حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها كالى اي كما ان الى للغاية ويستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف
يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال
جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو
حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض ودواؤه الملح فان المعطوف ارذل

لان العرعي لا يتوقع منها الاستنان لضعفها فهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي
ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان تجعل
غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت ان يجعل خبر عن مواضعها وهو غير
صادق قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف
محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع
ان يجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على معنى ان يجعل غاية هي جملة مبتداءة ومعنى
كونها جملة مبتداءة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند
وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور
معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على
الانتهاء يعني علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد
والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام
المعنيين او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل
ينتهي لوجود الجزاء كما ينتهي لوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان تجعل لام كي جعل
مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل
الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان
الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث
ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني
لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان
وما كان داعيا الى الشيء لا يصلح ان يكون منتهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان

هذا هو الصواب لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين
جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى
وبطلان الحكم كذا في التلويح

يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فيحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك
حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون
الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع عن غيره
من المشايخ بالالف ووجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم
حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه
الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير اللفظ فلا حاجة اذن الى الجزم الا ترى الى قولهم في
تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الخ
لا ابالي استعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل اي اتيانه فلا يصلح ان يكون
غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان
نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازا فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف
بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند
تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة
من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول
ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يحمل بمعنى الواو
لما ذهب اليه البعض لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندي لان تجوز
الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا
كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا تقيد بحال دون
حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى وتغدى مع التراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى

من غير تراخ بترتيبه ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق
فما دخل عليه الباء الملصق به وتصحب الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك
هذا العبد بكر حنطة جيدة فعبدي حر يكون الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق
هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات فيصح الاستبدال اي بذلك الكر
شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما
ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده
لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون سلما ولو قال ان
اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق
حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على
مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه
ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه
من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه يقدر الباء
ولكن لا نم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها بمعنى الاسناد وهو لا يقتضي الصدق
ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج
لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقديره قوله الا باذني
الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط
في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني فصار كل الخروج بهذا الوصف
فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ

والفرق ان الاخبار عبارة عن كلام يصلح دليلا على [illegible] ... فاذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم ... مطلق الخبر صدقا كان او كذبا ... القدوم وهو المفعول الثاني ... فصار المفعول الثاني بالقدوم شرطا للحنث ... وان قال ان اخبرتني بقدوم فلان فالباء للالصاق ... ولكن مفعوله محذوف ... فما لم يوجد حقيقة [illegible] كشف الاسرار

لا من قبيل

لا من قبيل لا اكل لما يجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه اي باستثناء الفعل يتناول
فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي تعم
ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق
فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيحمل مجازا عن الغاية بمناسبة
ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان
لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
وعند وجوده مرة فارتفع المانع قال الفراء يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه
لان الارتكاب اي تقدير الباء وان كان قليلا لما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت
قال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز فان قلت
حذف حرف الجر مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا هنا اي الا بان اذن فيصير بمنزلة
الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك
فانه مختل لا يوف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت
النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي ان ذلكم كان
يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك
خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب
لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير
الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني
ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله
الا وقت اذني قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث

فانه يقع على الاذن مرة واحدة لانه تعذر الحمل هنا على الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فيحمل مجازا على الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلهما وما قبلهما ينتهي بما بعدهما قال الله تعالى الا ان تقطع قلوبهم قال ابن عباس رضي الله عنهما هنا بمعنى حتى فان قلت ان مع الفعل في تقدير المصدر قال الله تعالى وان تصبروا خير لكم اي الصبر خير لكم ولا انفصال للمصدر هنا وهو الاذن بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير الصلة وهو الباء فصار كقوله الا باذني وكان فيه تحقيق الاستثناء فلا يحتاج الى الحمل على الغاية التي هي مجاز والى هذا مال الفراء الا ترى الى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان تكرار الاذن كان شرطا قلت انما صح الاستثناء ثم لان حرف الالصاق يقتضي ملصقا به وحذفه شايع لقيام الدليل عليه وهو الباء وكانه قال الا خروجا ملصقا باذني فاما هنا فلم يصح حذف الخروج من غير الدليل فتعذرت حقيقة الاستثناء فتعين مجازه كشف الاسرار

اجيب عنه بان العبد اذا شاء طلاق امرأته يقع الطلاق وان لم يعلق بمشية الله وكذا ذكره في الكافي وغيره فيكون الطلاق بالتنجيز لا بالتعليق والكلام فيما اذا علق الطلاق بمشية الله ولم يوجد المشية من العبد. عزمي

لو قال انت طالق بمشية الله

اي لو قال انت طالق بمشية الله او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق اصلا لانه مما لا يوقف عليه كقوله ان شاء الله وهذا لان الباء للالصاق وفي التعليق الصاق الجزاء بوجود الشرط فحمل عليه. كشف الاسرار

لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله
انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيها ان قلت
حقيقة ممنوع لان الباء لم يوضع لمعنى ان وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز
دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون
تنجيزا او الاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية
فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط
والطلاق الملصق بها لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر
في شرح المغني للسراج الهندي لقائل ان يقول لم يمكن الوقوف على مشية الله الطلاق
اذ مشية العبد تابعة لمشية الله قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان
ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه
بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشية الا
بسبب مشية الله اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان
كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
لا يقع منكم المشية الى ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه
او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها ممتنع وهو العلم والقدرة
وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان
لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراده تعالى
واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق
بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق

على التقدير

اجيب بان هذا انما يكون في تعارض الادلة واما اذا وقع ذلك بين اجتهادين بان ورد احدهما الى الاخذ بشيء والاخر الى الحظر كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل الذي هو الاباحة. مفتاح الصلاة. عزمي

على تقدير عدم مشية الله تعالى فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي
الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي زائدة وليس كذلك
لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل
ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه
الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت
في الرأس بطريق آخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل
متعديا الى محله وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت
الحايط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب
واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل تشبيها بالآلة
فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس وانما يقتضي
الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اليد تقدير الصاقه فصار
المراد به اكثر اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية
فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا
لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح
اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة رح ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية فاحتيج الى
البيان وقد بينه النبي م بربع الرأس في حديث المغيرة ولقائل ان يقول القول باجمال الآية
مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله صلعم ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن
كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يتبين ذلك قبله
لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل البنا ولو سلم الاولية فلا ينبغي التأخير بالنسبة الى الذين

لم تحضروا وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورًا في
تلك البساطة والا لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم به البلوى
فلما لم يثبت ذلك علم ان الاجمال في الآية فان قلت دخلت الباء في قوله تع
فامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب
بالسنة المشهورة وهو قوله عم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة فان قلت الحديث لا يقتضي الا الاستيعاب
فلا يجعل الباء في الآية زائدة قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى
للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلي
من يلزمه الا ان يصل به اي بقوله الوديعة فيقول له علي الف وديعة فحينئذ لا يثبت
به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه
فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك
بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب
الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقا به لا محالة ولا يحمل الباء على الشرط لان
المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق بان
قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي ح
للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم
ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا
اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط
الا ترى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فقد

واحدة منها لم يقع شيء فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك
فلا نم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض
انما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين
بعارض التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه له اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي ح لانه
جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن
فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما
له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كما في قوله تع فاجتنبوا الرجس
من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية
وهي تعيينه من تقول سرت من البصرة الى بغداد
هذا شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى يدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل
كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تع فنظرة الى ميسرة
قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو المسجد والحائط
فقولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل
والغد ورمضان في اجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى النهار او الى الغد
فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن
الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار
زوال النهار كقوله لكن هذا الى هذا الحائط لا تدخل الغايتان اي الحائطان
في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم علينا
دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تع سبحان الذي

و قيد عنه ظاهر لان المراد بالشرط ههنا هو ما علق عليه الحكم لا ما يتوقف عليه
الشيء فيكون اللزوم بينهما بعارض التعليق كما ان اللزوم بين العوضين بعارض
التضايف فتدبر

ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا
البستان من هذا الحائط الى ذلك و اكلت
السمكة الى راسها لا يدخل تحت المغيا
توضيح

جواب على السؤال الوارد على عكس القاعدة المذكورة

اسرى بعبده من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي عم في المسجد الاقصى
لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب الكلام قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون
المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فلا دخولها
يكون بفعل النبي عم لانه حين توضأ ادار الماء على مرفقه الى هنا كلامه وللقائل
ان يمنع كون المرفق من هذا القبيل لان المرافق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع
مفتقر الى اليد في الوجود فلا تكون قائمة بنفسها وان لم تكن قائمة بنفسها
فان كان اصل الكلام اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج
ماوراءها فتدخل الغاية كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد
اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ماوراءها فيكون قوله الى المرافق
متعلقا باغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء المرفق عن حكم الغسل بقوله عم وللقائل
ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج
بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد
للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين
والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال
وانت هذا الكتاب من فلان الى البيع لا يدخل الغاية ع وقال صاحب الكشف
الى التقييد معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زائد يدور مع الدليل
وان لم يتناولها اي صدر الكلام الغاية او كان فيه اي في تناوله شك كآجال الايمان
مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي ح في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام
يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ماوراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما

اعلم ان من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله
فنظرة الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله تعالى وايديكم الى المرافق وقوله تعالى
الى المسجد الاقصى وقول القائل حفظت القرآن من اوله الى آخره والاصل
ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها لم يدخل لان الحد لا يدخل في المحدود
ولهذا لو قال لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان
في الاقرار وما لا يكون قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام متناولا
للغاية كان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها فيبقى موضع الغاية داخلا
كالمرافق لان الاسم عند الاطلاق يتناول الجارحة الى الابط فكان
ذكر الغاية لاخراج ماوراءها وان كان اصل الكلام لا يتناول موضع
الغاية او فيه شك فذكر الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية فلا يدخل
الغاية كالليل في الصوم اذ مطلق الصوم ينصرف الى الامساك ساعة
بدليل مسئلة الحلف وكان ذكر الغاية لمد الحكم الى الغاية ولهذا
قال ابو ح رض في الغاية في الخيار انها تدخل في الخيار لان مطلقه
يقتضي التأبيد وكذلك في الآجال وفي الايمان في رواية الحسن
عن ابي ح رض تدخل حتى لو قال لا اكلم فلانا الى شهر رمضان
او قال بعت منك هذا العبد بالف درهم الى شهر رمضان فانه
يدخل لان صدر الكلام يتناوله وما فوقه فان مطلق قوله
لا اكلم فلانا يتناول العمر فكان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها
وفي ظاهر الرواية لا يدخل لان في تأخير المطالبة في موضع
الغاية وفي حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام
في موضع الغاية شكا فلا تدخل بالشك وفي قوله لفلان
علي من درهم الى عشرة وقوله لامرأته انت طالق من
واحدة الى ثلث لم يدخل الغاية الثانية عند ابي ح رض
لان مطلق هذا الكلام لا يتناولها وفي ثبوتها شك وانما يدخل
الغاية الاولى للضرورة لان الثانية داخلة ولا تكون ثانية
قبل وجود الاولى ووجودها بوجوبها وقالا تدخل الغايتان
لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن
موجودة ووجود العاشر بوجوبه ووجود الثالث بوقوعه
فلذلك دخل العاشر والثالث كشف الاسرار

في الى مذاهب اربعة فصلها صاحب التوضيح
والمرآة فليراجع اليه

فانه الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف
الى امساك ساعة بدليل مسئلة الحلف

لا يدخل لان حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكا فلا تدخل
فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل
وفي للظرفية لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته اي حذف في واثباته في ظرف
الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال
انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا فاذا نوى آخره
يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار
اتفاقا وان نوى آخره يصدق عند ابي ح ديانة وقضاء وعندهما يصدق
ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف
الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق
قضاء وفرق ابو ح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بان في اذا حذف اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون
واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو
تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون
بيانا لما ابهم لا تغييرا لحقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى المكان
بان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص
للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير
بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى
فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون

يعني ان الكلام كلما ثنا في جواب هذه المسئلة
يدل على ان الكلمة في فيما نحن فيه ليست مستعارة
للشرط المحض فيكون ما ذكره دليلا على اصحية الاول
ولا ينافي ذلك كون جواب المسئلة من فروع
ذلك الاعتبار كما يفهم من التلويح تدبر

عزمي زاده

الجواب عنه ان الزمان عرض لكنه ممتد باعتبار تجدد امثاله
وانقضاء افراده شيئا فشيئا فيكون في حكم الجواهر الباقية
بخلاف الدخول مثلا

عزمي زاده

شرطا محضا حتى لا يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه واعترض عليه بان
الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى ان يقال بوضع
المصدر موضع الزمان كثيرا او المراد وقت دخولك في قوله بغير الشرط
دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق
بعده لكن الاول اصح لانه لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق
كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق
كذا في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها فاذا قال انت طالق
واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين وقبل للتقديم اي لسبق
ما وصف بها على ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق
قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعدها وبعد
للتاخير اي لتاخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق
ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد
لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده
درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي او بعده
درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي درهم قبل درهم يجب عليه
درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى
ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد
بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبلها واحدة تقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والاولى

بما تعرض زمن ... انقاعا ... منه في الحال

وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء
على انه لو قال انت طالق امس تقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها
واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى فتلغو الثانية لفوات المحلية
وان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى
فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة
بعد واحدة تقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى
في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقعان قيدنا مسائل القبلية والبعدية
بغير المدخول بها لان في المدخول بها تقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال لغيره
لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم
لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة
والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم
لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال
لفلان عندي الف درهم دين فح يكون اقرارا بالدين لان الدين يحتمل كلامه
فيصلح ذكر الدين تغييرا له وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى
المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد
كل منهما مغاير لما قبله في الحكم فلو قال له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم
تام لانه صفة الدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن
الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب

وسوى مثل غير ولهذا ذكر في الجامع لو قال ان كان في يدي دراهم الا ثلثة دراهم او سوى ثلثة دراهم او غير ثلثة دراهم فجميع ما في يدي صدقة وفي يده اربعة دراهم او خمسة فلا شئ عليه لان شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة ما يطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين ولو قال ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة دراهم والمسئلة بحالها لزمه ان يتصدق بذلك كله لان شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان من الدراهم كشف الاسرار

حروف الشرط

كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة وكستثنى بها ولهذا ذكر

ومنها اي من حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته وان اصل فيها اي كلمة ان اصل

في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط

وكلمة ان حرف فسمي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما تدخل على امر معدوم على

خطر اي يحتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر ليس بكائن لا محالة الجملة صفة

لخطر جئ بها للتاكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخوله الحمل على شئ او المنع

عنه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون

البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما

لان الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع التطليق محتملا

فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امرأة الفار

انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته

وكذا اذا ماتت لان قبيل موتها وجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط

واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اي بكلمة اذا يعني

تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط الجزاء

الجزاء والشرط وسيلة اليه فيسمى استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر واذا

تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان وقد لا يجازى

بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى

لها فصلحت للوقت واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان

وهو قول ابي حنيفة واذا تكون مشتركة بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا عنده

حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما ومتى ومتى ما وكلما ومن وما

وانما لم يذكر كلما في حروف الشرط لان الاسم يليه دون الفعل والشرط

هو العلامة وانما سميت الفاظ الشرط لاقترانها بالفعل الذي

هو شرط الحنث اي علامته لان الجزاء انما يتعلق بما هو على خطر

الوجود وهو الفعل لا الاسم الذي لا خطر فيه وقوله وان

امرؤ هلك وان امرأة خافت على اضمار فعل يفسره الظاهر

وقد عدها البعض من الفاظ الشرط لان الفعل يلازم الاسم الذي

يدخل عليه كل مثل كل امرأة اتزوجها وذلك الفعل يصير في

معنى الشرط لانه لا ينزل الجزاء الا بوجوده كشف الاسرار

ليس بكائن لا محالة اما للوضع او لان الجزاء لما وجب ضمان ان يكون

غير واقع وجب ان يكون الشرط كذلك لان الجزاء معلول له ولا يصح

ان يكون العلة واقعة والمعلول غير واقع تقول ان زرتني

اكرمتك ولا تقول ان جاء غد اكرمتك لانه لا خطر في الغد

وكذا قبح ان احمر البسر كذا وان طلعت الشمس الا في اليوم المغيم

وبنوا صحة قولهم ان مات فلان كذا مع ان الموت كائن لا محالة

على ان وقته غير معلوم واثره ان يمنع العلة عن الحكم اصلا

حتى يبطل التعليق اي اثر الشرط ان لا ينعقد العلة في حق الحكم

اصلا الا ان يبطل التعليق بوجود الشرط فح تنقلب ما ليس بعلة

علة وهذا ابناء على التعليقات ليست باسباب عندنا خلافا

للشافعي كشف

ثم ان مات الزوج يطلق قبل موته بساعة لان الشرط عدم

فعل التطليق منه ولا يتحقق الا بالياس عن الحيوة فاذا قرب

موته على وجه لا يسع فيه انت طالق ويسع فيه انت طالق

فقد فات البر وهو التطليق فوجد الشرط وهو عدم التطليق

فتطلق ثلثا كشف الاسرار

وان ماتت المرأة تطلق قبيل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها

كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لان الياس انما

يحصل بموتها لان قبل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد

الشرط عند انفصال محل الطلاق بخلاف الزوج فانه

لما اشرف على الهلاك وقع الياس عن فعل التطليق منه

والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي

من حيوتها ما لا يسع للتكلم بالطلاق وذا القدر من الزمان

صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق

بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكما لا حقيقة فلا يشترط

فيها ما يشترط في حقيقة الارسال فلا جرم يقع المعلق وان كان

لا يقدر على ارسال الطلاق في ذلك الساعة اللطيفة الا ترى

ان المغمى اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم وجد الشرط

وهو مجنون يقع المعلق وان لم يتصور منه ارسال الطلاق

والعتاق في هذه الحالة فكذا هذا ولا ميراث للزوج منها

لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت

وهي شرط التوريث كشف الاسرار

اللهم الا ان يكون تطبيقه لكلام المصنف غير ملتفت

انت خبير بانه غير ملائم كما سيجئ من الاول

عدم الجزم لان الشرط والدليل عليه

وعند نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا باعتبار اصل الوضع

من غير سقوط الوقت مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة في متى في غير

موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة

ابا فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك

اي عن متى معنى الوقت بحال وهو اي قول نحاة البصرة قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد

فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة

لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر

لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممتنع سواء تنافى المعنيان اولا

ويمكن ان يقال ان اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت قوله وقد

تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا استعمل للشرط

يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض وعلم بتوضيح المطالبة للخلاف

فيه والاولى ان يقال انها لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة

تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتداء المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك

استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما تدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق

اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية

اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا

اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما كما في

قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اي مقارنا للفراغ عن كلامه مثل متى لم اطلقك

لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق فكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق

ومتى للوقت المبهم في اصل الوضع ولكن لما كان الفعل يليها جعل للشرط ولزم في باب المجازات وجرم بها مثل إن ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس ولو للشرط تقول لو جئتني لاكرمتك الا أنّ إن تجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو تجعله للمضي وان كان مستقبلا وزعم الفراء أنّ لو تستعمل في الاستقبال كان فتشاركهما في الشرطية كذا ذكره صاحب المفصل كشف الاسرار

والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق

واذا اما مثل اذا الا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار بمنزلة إن دخلت الدار بجعل لو للاستقبال كان لمواخاة بينهما في ان كل واحد منهما يعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الثانية جوابا للاولى وكيف سؤال عن الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال أصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكي عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنيعه إن استقام السؤال عن الحال جواب إن محذوف اي يحمل على السؤال عن الحال اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اي لبطلانه قال ابو ح في قول انت حر كيف شئت إنه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام ويلغو قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية فلا يتعلق بمشيته وعندهما ... خصّ ابا ح به لان عند صاحبيه تتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق يعني اذا قال انت طالق كيف شئت تقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وهو الطلاق وان كانت موطوءة فالمحل باقٍ بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة ويبقى الفضل في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق على اصل الطلاق من كونه بائنا والقدر بالرفع اي الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا

واعلم انها اذا كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو آخر كلامه وان دخل بها وقعت واحدة رجعية في الحال ثم المشية اليها في صفة البينونة او جعل الواحدة ثلثا ان نوى الزوج لان للطلاق اصولا فانه بائن ورجعي والبينونة نوعان غليظة وخفيفة وهذا لان عنده موقع الواحد علك ان يثلثه ولذا ان يجعل الرجعي بائنا فاذا كان مالكا لذلك عنده ملك تفويضه اليها ...

فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه إن اراد به الاشتراك اللفظي فيحتاج الى التقلع وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اي وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعي جوابا شافيا فيجب أن يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من أنّ نية الزوج ليست شرطا لها في ان يجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي ح فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين فكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها فان قال على هذا ينبغي أن لا تجوز نية الثلث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلث حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وقالا ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يتأتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق بالمشية بتعليقه اي بتعليق الوصف قال بعض الشراح

قوله لعدم انفكاك احدهما عن الآخر لا يذهب عليك ان مساق الكلام على ان المراد في تلك التسوية هو امتناع قيام العرض بالعرض فتعليلها بعدم الانفكاك ههنا غير موجه لان عدم انفكاك احدهما عن الآخر لا تعلق له بالامتناع المذكور ولانه اذا ثبت لزم من تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الآخر سواء قام احدهما بالآخر او قاما بشيء آخر فليتأمل

عزمي

اقول ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حال الآن في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الآخر الا عنا كلامه وللقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه يخالف ما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر اي الطلاق

وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين وكذا اوجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو تم ذلك لارتفع الخلاف لامتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون في شيء لا يعرف وجوده بوصفه والوصف متعلق لا الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل في انه غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا فالاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الوصف والحال مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير له وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المختص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق انما مذكورا كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيئتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد

قوله ولهذا صح كذا في الشرح الاكملي وانت خبير بان مع ما يظهر منه هو الاصالة لا معهما مع حيث كونه موصوفا والفرعية للآخر مع حيث كونه وصفا وهذا ما لا مجال لانكاره وكيف المنع في الحالية والوصفية بل الاصالة والفرعية الثابتتان بها باعتبار الحالية والمالية على ما يظهر من كلامه كلام بعض الشراح ذلك بل الاصالة والفرعية عزمي

قوله قلت المال وفا اه قال في الشرح الاكملي لانه لما فوض الطلاق اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها بوجوده وباتاده واوصافه الوصف لا ينفك عن الاصل ولا كان وجوده في وجوده ان الموصوف وجوده مفتقر الى وصفه كافتقار وصفه الى الناتج وكان وصفه بمنزلة اصله ولا يذهب عليك ما في كلام من خلط هذين الوجهين بالآخر

عزمي زاده

قوله قلت انما يستقيم اه والاقرب ما في شرح المغني من ان اين اصيل في باب الشرط وغيرها دخيل فيه فصار جعلها مجازا عنها اولى من جعلها مجازا عن غيرها انتهى وهو الموافق لما فعله صاحب الكشف من الفوائد الظهيرية على انه قد سبق منا في مباحث اذا ان ائمة العربية صرحوا بان معنى الشرط لا يكون في اسم الا بتضمن معنى ان فتدبر

عزمي

بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس ثم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس كذلك بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح به لكان الشرط فكذا ما في معناها وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره وبقي ذكر المشيئة في الطلاق ويتوقف مشيئتها على المجلس فيقتصر عليه بخلاف اذا الغى ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا لمعنى ان لمشاركتها في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيئتها على المجلس فان قلت لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون بمعنى الظرفية ايضا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا او اما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف ذهب بعض اصحابنا الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بنوع وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا

اما اذا كان فيها وقت فلا يتقيد بالمجلس كما اذا قال انت طالق اذا شئت

حيث واين

قوله لانه مباين له فان قلت الاقرب بعلاقة بمعنى في كلامهم ان المجاز لا بد له من علاقة ذكره صاحب التلويح في مباحث المجاز ان الاتفاق على امتناع الاطلاق لمجرد المشابهة بل لا بد من علاقة متناسبة لنوع المجاز ولا يذهب عليك ان هذه الاعتبارات

عزمي زاده

قوله لان الجمع المذكور بعلامة الذكور

قوله ولا يوجد الا في ضمن ظرف المكان او الزمان

بشرط

تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعاً للذكور من عادة اهل اللسان سبب نزول الآية

ان النساء يشكون الى رسول الله صلعم فقلن ما بال الناس تذكر في القرآن وطلبن التخصيص

بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على

الرجال فانزل الله هذه الآية لتطييب قلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون

المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية

فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة التأنيث يتناول الاناث

خاصة حتى قال في السير الكبير اذا قال المستأمن آمنوني على بني وله بنون وبنات

ان الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده

ولو قال على بنيّ وليس سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح وهو

في اللغة الظهور سمي القصر صرحاً لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح

فما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهوراً بيناً اي تاماً احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام

لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما

بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه

لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازاً لان المعتبر فيه ظهور المراد

منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين فمثال المجاز منه قوله لا آكل

من هذه الحنطة كقوله انت حر وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان

في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل منهما مثالاً للحقيقة والمجاز

باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس

كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضاً اي الملم يؤيد هذا

وهو لا ازالة الرق والنكاح

٩٥

بالرفع عطفاً على تعلق يعني ان قيام ذلك الكلام مقام معناه

الذي يراد منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والحاصل

ان حكم الصريح ان يتعلق الحكم الشرعي بنفس الكلام من غير التفات

الى المعنى والا يقام لفظه مقام معناه وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث

لم يلتفت الى وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب

للاسترخاء

ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام

الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل كأن

نفس معناه الحاصل في الذهن وليس ثم تواسط اللفظ حتى يحتمل شيئاً آخر حتى

استغنى عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك

بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق

حتى اذا اضافهما الى المحل فبأي وجه اضاف يقع بصيغة النداء كقوله يا حرة او بصيغة

الاخبار كقوله انت حرة او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حرة او انت

طالق تطلق وتعتق نواه او لم ينو ثم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد

صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها

اقرأ علي فقرأ لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة

واما الكناية فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم

المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض

غير الصيغة حقيقة كان او مجازاً مثل الفاظ الضمير والذي وانت فانها كنايات

حقيقة لانها لا تتميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات

بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها وضعت ليستعملها المتكلم

بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلاً يكني عنه بهو كما يكنى عنه

بابي فلان لان انها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف فان قلت الضمائر

بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستتراً

بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر ايضاً لانه يمكن استعماله في عمرو وبكر بعد الاستعمال في زيد وفيه

تنبيه بهذا النفي الى ان الوجوب بمعنى الثبوت لا بمعنى اللزوم كما هو المتبادر حتى يكون مؤدى الكلام صحة العمل بها بدون النية وانما يكون اشتراط النية لوجوب العمل لا لصحته كذلك كما لا يخفى • عزمي

وحكمها ان لا يجب العمل بها اى حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اى بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق كبائن وحرام ونحوهما سميت بها اى بالكنايات مجازا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان جعل هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بوائن فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق وللقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مقرون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا باستتار المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فتكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجاز لانها شابهت الكنايات عن الطلاق في الاستتار فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل الى ملزومه من طول القامة ويراد بالبائن هنا معناه الحقيقي لينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية لان عند بعضهم يجوز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء • عزمي

واعلم ان الفقهاء يسمون لفظ البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعاني غير مستترة المراد ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد به البينونة من جهة الخيرات او من جهة القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى نية الطلاق فاذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل كناية عن الصريح ولذلك يقع بها الطلاق البائن لان لهذه الالفاظ تاثير في انقطاع النكاح ومعلوم ان ما يكون كناية عن غيره فان عمله كعمل ما جعل كناية عنه ولفظ الطلاق لا يوجب البينونة بنفسه فعلم انها عوامل بحقائقها وانما يكون هذا الاسم على اصل الشافعي رح حقيقة لهذه الالفاظ لان الواقع بها رجعي عنده • كشف الاسرار

كما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الادمي والخنزير فانه في عبارة الفقهاء لا يحنث على ما فيه من الخلاف • عزمي

يعني على اصطلاح اهل الاصول واما على اصطلاح اهل البيان فهي مباينة للمجاز على ما تقرر في محله • عزمي

في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا ثم اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انهما اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف وتوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضمائر فلا العكس كما في المجاز المتعارف الا اعتدى واستبرئي رحمك وانت واحدة هذه استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني الالفاظ الثلثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدي فلان العدة تحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالة والظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط في اطلاق المسبب على السبب اختصاصه ليتحقق الاصالة من جهة الافتقار والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اى اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غير المدخول بها يثبت الطلاق ولا تجب العدة واما استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر

كما اذا حلف لا آكل من هذه النخلة فانها مجاز عن ثمرتها لا تصريح لظهور المراد من ذلك • عزمي

لا تحتاج الى ادراج موصوفين دها
تطليقة باينة وما كان اقل تقديرا
اولى لان الاصل عدم التقدير
تموى

فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والجهات المذكورة في اعتدى آتية ههنا وايضا قوله
انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى
الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه باينة
قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى او لانه اقل مؤنة قال صدر الشهيد
في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة لشخصها
وان اعرب بالنصب تقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية
فان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا
بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع
الى العامة بكل واحدة بالنصب او الرفع او السكون يحتمل بين الوجهين اما بالنصب فيحتمل
نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه
ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال اما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا
للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال ويكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة
واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى قول
بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع
للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى في الكناية قصور عن البيان لانها تتوقف
في افادة المعنى على قرينة وظهر هذا التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور
والخفاء فيما يدرء بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه
دون الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه
لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف

٩٧

ويفرق بين الظاهر والصريح بان الظهور في الصريح اتم بانضمام كثرة الاستعمال اليه بخلاف الظاهر وبين الكناية والمجاز بانه لا جواز للمجاز
بلا اتصال صورة او معنى كما مر ويكنى عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما ولان الحقيقة قد يراد في موضع
الكناية مع ما كني له ولا يراد الحقيقة عند ارادة المجاز بل ينتفي الحقيقة عند ارادة المجاز وبيانه من كثير الرماد عند ارادة الجود
فان كثرة الرماد يثبت مع ما يلزم من الجود فانه اذا كان كثير الرماد كان كثير الايقاد وكثير الطبخ وكان كثير الاضياف وكان جوادا
فيراد كثرة لا لذاته ولكن لاثبات الجود واذا قلت فلان اسد لا يفهم منه هيكل المخصوص اصلا بل ينفي عن موضعه الاصلي
الى موضع المجاز ومن الكناية ما انتقل عن موضعه الاصلي بل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي نقيض والحاصل
ان الكناية ما استتر المراد به وبهذا الاستتار جاز ان يكون في موضع الحقيقة
وجاز ان يكون في موضع المجاز والصريح هو البين في الظهور فجاز ان يكون
المجاز شيئا جليا كعلي اسد الله وجاز ان يكون خفيا كما في كثير من المجاز
وبين الخفي والكناية بان الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة ولا خفاء
في ذاته ككناية السرقة فانها ظاهرة في ذاتها ولكن الطرار اختص باسم
آخر يخفي المراد بهذا النقص في حقه واما الكناية فقد لا يكون مفهوم المعنى
بنفسه كهاء المغايبة كشف الاسرار

بجلد بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت
كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا
وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل
ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكمل هذه الكلمة
واما الاستدلال فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا
ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته
تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وهو ليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يفد الاحكام
بدونه عده منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة
على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما او صريحا
او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص
على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد
ههنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد
اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام
ان العمل بما سيق الكلام عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة
النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والاولى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام في ذكر الكلام
دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا كان توصيفه بالكلام توصيفا بالاعم
وذلك غير جائز على المجوز بل لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد بالكلام
من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا

مشكلة من حذف لقذف
يطلق على عكسه كما في شرح المغني للقاآني لكان
اصوب اذ لا خلاف في اطلاق الاستدلال
على كل منهما
تموى
عبارة النص
اقسام هذه القسم وفيد تاما
مفهوم المعنى
وهو الاشارة او عموم اشارة النص يحمل نبذلك
اذا اضافة الظاهر الى ما سيق بيانه
وفيه بحث ظاهر الظاهر الا ان يكون الكلام محمولا
تقدير المضاف والمراد ظاهر لفظ مسيق وفيه
ثم الظاهر في العبارة اراد بظاهر ما سيق

بطلان الكناية في موضع الصريح

ما ظاهر لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرح به مع ان الكلام ليس مسوقا بل مسوق لبيان العدد
لبيان قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه المراد من المسوق له هنا
اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال
باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت
بدلالة النص لانه ثابت بمعنى النظم لغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق النص له
اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما
كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال
بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني
انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه
اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي
اشارة النص لانه لما لم يكن مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك
صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فراه وراى مع ذلك غيره بيمنته ويسرته
باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي
بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي على الذي ولد له الولد
الاية رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن اول الاية والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما
قبل الاية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد اي اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة
وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر حيث لا تستوجب المنكوحة
الاجرة على الارضاع والاب تستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد اي تفضل الطعام

والكسوة

اعلم ان الثابت بعبارة النص وجوب نفقتها على الوالد فان الكلام سيق لذلك والثابت بالاشارة ان نسبة الولد الى الاب لانه نسب الولد اليه بحرف اللام المقتضية
للاختصاص فيكون دليلا على ان المختص بالنسبة هو الوالد وان للاب ولاية حق التملك في مال الابن فان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده
هذا العبد لفلان واليه اشار رسول الله عليه السلام بقوله انت ومالك لابيك وانه لا يعاقب بسببه اي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطء جاريته وان علم حرمتها لانه
نسب اليه بلام الملك ولا يستوجب العقوبة بسببه كالمالك لمملوكه وان الاب ينفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها احد كنفقة عبده لا يشارك فيها احد لانه
اوجب عليه النفقة بهذه النسبة ولا يشاركه فيها احد في هذه النسبة فكذا لا يشاركه احد في حكمها وان الولد اذا كان غنيا والاب محتاجا لم يشارك الولد احد
في نفقة الاب للنسبة بلام الملك وفي قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل على وجوب نفقة سائر القرابات غير الولاد خلافا للشافعي فان الوراثة في الاصل
باعتبار القرابة فيتناول الاخ والعم وغيرهما بعمومه اذ كل واحد منهما يسمى وارثا وبينا ولهم بمعناه ايضا لانه مشتق من
والكسوة التي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام
لاثبات النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة
النص وفيه اي في ذكر المولود دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء لان اللام للاختصاص
ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى
لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد
فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشارك في نفقة ولده احد كالاب لا يشاركه احد في
هذه النسبة وحجما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا
منهما يفيد الحكم بظاهره الا انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في
لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون غير قطعية الا ان الاول اي العبارة يحتمل
الاول باعتبار القسم احق عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني
غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام في النساء انهن
ناقصات العقل والدين فقيل وما نقصان دينهن فقال عليه السلام تقعد احديهن في بيتها شطر عمرها
اي نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض
خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي فهو معارض بما روي عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلثة ايام
واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة والاشارة عموم كما للعبارة يعني الثابت
بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا
للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطء الاب
جاريته وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد واموالها ملكا للاب ومختصا به واما الثابت
بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت

ليست اللام صلة الاختصاص كما يتبادر الى الفهم المعني ثم الظاهر في العبادة على اختصاصه بالاب

كما في الاشارة ثم الظاهر انه يقول لان كلا منهما ثابت بنفس اللفظ كما في التحقيق وشرح المصنف

واعلم ان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة فانما نعني به معنى ظاهرا يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من اهل اللغة فمن حيث انه لم يثبت بعين اللفظ لم نسمه عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثبت بمعنى النص لغة لا رأيا ولا اجتهادا والوضوح سميناه دلالة لا قياسا ولسنا نعني به ظاهر معنى اللغة ولكنا نعني به ما يؤدي اليه معنى اللغة كالضرب فانه معنى لغوي وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح له بالايقاع عليه وهو يفضي الى الايلام وهو مستفاد من المعنى اللغوي وليس بعين المعنى اللغوي فصار للضرب صورة معلومة ومعنى مقصود وهو الايلام فيدور ان لا يسمى ضربا عرفا بل لغة فالجمع بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه بما ادى اليه المعنى اللغوي دلالة النص والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعا قياس كشف الاسرار

بسبب معنى لغوي المراد المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط الا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي اشار اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه [illegible] لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه صورة الضرب وهي استعمال آلة التأديب في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى الايلام يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة بجعله من قبيل العبارة قلنا لا نم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض المقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى النص سميناه عبارة النص والاشارة ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا توكيد لقوله لغة كالنهي عن التأفيف وهو التلفظ بكلمة أف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاذى يوقف به اي بذلك النهي وهذه جملة حالية من النهي على حرمة الضرب والشتم بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه ومد شعرها حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض لو قال المص في التمثيل كحرمة الضرب الثابت بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المطلق مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص [illegible] اصحابنا

فيه تأمل لانه انما يظهر لو كان المراد باللغة ما يقابل الاجتهاد فقط وسياق كلام الشارح لا يلائمه والذي يلوح بالبال انه احتراز عن الاقتضاء والمحذوف ايضا اذ ما هو بقوله بمعنى النص واذ قوله لغة

بل المقصود من التأفيف ولعله سهو فتدبر عمري

قوله الهدى في الاصل مصدر كالسرى والتقى والبكا ومعناه الدلالة وقيل الموصلة الى البغية لانه جعل مقابلا للضلالة قال تعالى انك لعلى هدى او في ضلال مبين ولانه لا يقال مهدى الا لمن اهتدى الى المطلوب اي المقصود بهذا القول هو مدح شخص والثناء عليه اي وصل الى المطلوب زاده ولا مدح الا بالوصول الى كمال المطلوب قاضي

قوله ومعناه الدلالة اي على ما يوصل اللام في الدلالة التعريف فيها للعهد الخارجي والمعهود ما مر في سورة الفاتحة من الهداية دلالة بلطف وهو تستلزم ان يكون الطريق المدلول عليه نافعا للمدلول موصلا الى بغيته اي مطلوبه وجه الايصال بالفعل اولا والاطلاق في الايصال اي في قولهم من الدلالة على ما يوصل لانه الاصل ولا دليل على التقييد

قوله لانه جعله مقابلا للضلالة واستدل القائل بان الهدى هو الدلالة الموصلة الى المطلوب لا مطلق الدلالة بانه لا يعتبر الوصول في مفهومه بان الهدى مقابل للضلالة استعمالا ولا شك ان الخيبة وعدم الوصول معتبر في الضلالة فلو لم يعتبر الوصول اليه في مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز في الدلالة الغير المفيدة اجتماعهما

اي نصبنا له دليلي الخير والشر وطريقي الحق والباطل والنفع والضر بالتصريح المنتفع به والدليل الواضح

وهداية الله تتنوع انواعا لا يحصيها عد لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة ونصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عنى بقوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الاشياء كما هي بالوحي او بالالهام والمنامات الصادقة واياه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قاضي رحمه

٩٩

قال بعض مشايخنا دلالة النص والقياس سواء لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم المنصوص عليه في غيره بمثل المعنى الذي تعلق به الحكم في الاصل وهو موجود غير ان المعنى
الموجب اذا كان خفيا يسمى قياسا واذا كان جليا يسمى دلالة ولكنا نقول ان التأفيف حرم بقوله ﴿فلا تقل لهما اف﴾ وهو كلمة كراهة تذكر عند التضجر وله صورة معلومة
ومعنى مقصود لاجله يثبت الحرمة وهو الاذى وهذا المعنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأي والاجتهاد لمعنى الايلام من الضرب ثم تعدى حكمه الى الشتم
والضرب بذلك المعنى لان الاذى الموجود في التأفيف موجود فيهما وزيادة فيثبت دلالة وليس بقياس فالقياس استنباط علة من النص بالرأي ليظهر اثرها في الحكم شرعا
لا لغة كما نقول في قوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل انه معلول بالقدر والجنس بالرأي فان ذلك لا يتناوله صورة النظم ولا معناه اللغوي بيانه ان قوله عم الحنطة
بالحنطة الخ معناه بيعوا اذ الباء للالصاق فيقتضي فعلا والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط والمماثلة لا تجب في موضع لا يتصور فيه المماثلة

فقياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة
الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد
شرط في القياس وليس شرطا في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة
التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به
من نفاة القياس كذا قالوا والقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون
مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى
فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها على الاصح لم يبق المعنى الموجب
من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن ثابتا للمجتهد والقضاة ادعوا فيه دلالة ويمكن
ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليها لا يفهم كل احد ابتداء ولكن اذا سمع
حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يفهم من اول الامر ان وجوب الكفارة
لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل والشرب في الصوم والثابت به
كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان
الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد
الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجحت
مثال تعارضهما ما قاله الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل
الخطأ مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان
الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو وجبت الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة

فان قلت المراد جزاء الآخرة والاكان فيه اشارة الى نفي القضاء قلنا القضاء جزاء المحل من وجه اجزاء المضاف الى الفاعل وهو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقضاء وجب بعبارة العار دفيه ولهذا اى لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي يدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ما هيته ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الثلثة القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف فخر الدين المايمرغي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات ايضا فلا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روي في صحيح البخاري عن عمر رض انه قال ان النبي عم قال ان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي المواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبي عم عليه الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل الجناية على صوم

الحديث

قلت بل هي ثابتة بعبارة النص وهو ما رواه الدار قطني من حديث ابي هريرة رض ان رجلا اكل في رمضان فامره النبي عم ان يعتق رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا

الحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب لمشاركته في العلة وهي الافساد فان قلت لا نسلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل بالافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع جاء رسول الله عم تائبا والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي عم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم يكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت به اى بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علته لم يحتمل ان يكون غير علة وفي تخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكأنه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض واما الثابت باقتضاء النص اى بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضي والمراد من الثابت هنا ما لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اى على النص فان ذلك اى الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص وتعليل اشتراط تقدمه عليه ثم اقتضاه النص لصحة ما تبينا وله اى لصحة معنى تبينا وله النص فصار

علـ لا بالكسر على صيغة الفاعل اه بالفتح على معنى المصدر لان زنة المفعول من ذلك المصادر في المنشعبات ولذا لم يقل على صيغة المفعول كما هو الظاهر في مثله ٭ عمرى ٭

اعلم ان المقتضى مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب فيكون المقتضى مطلوبا من جهة المقتضي فاللفظ الظاهر هو المقتضي والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى اى يقتضي هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج المقدر الذي لم ينطق به وقال المقتضى جعل غير المذكور مذكورا تصحيحا للمذكور ثم له شرائط منها ان يثبت به شروط الشيء ولا يثبت به ركن ذلك الشيء لان الشرط تابع والركن ما يقوم ذلك الشيء وبه تتم الماهية فكيف يثبت تبعا ما به القوام ام كيف ينقلب الركن شرطا وتابعا وفيه جعل ما هو داخل في الماهية خارجا عنها ولهذا قلنا لا يخاطب الكافر بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه يكون الايمان ثابتا اقتضاء فيكون الايمان تبعا للشرائع لان الشرط تابع للمشروط فيكون فيه جعل المتبوع تابعا للتبع اذ الشرائع تبع للايمان وكذا لو قال رجل لعبده كفر هذا العبد عن يمينك فاعتقه لا يصح التكفير لان التكفير بالمال لا يصح الا بعد عتقه وعتقه لا يثبت اقتضاء لان الاهلية تكون بالحرية وهي اصل فلا يثبت اقتضاء وكذا لو قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا ومنها ان يثبت بشرائط المقتضى لا بشرائط نفسه لانه لما يثبت ضمنا وتبعا للمقتضى كان المنظور اليه الاصل المتضمن دون التبع ومنها ان لا يصرح بهذا الثابت اقتضاء بل ...

هذا اى الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى ... اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين وصح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اى بشرط تقدمه وضميره عائد اليها وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة لا لتعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لما حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط تقدم النص بخلاف العكس فما ذكرناه هو افيد وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى المذكور يعنى يصير مفيدا او موجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا اخذ بعض المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير

زعادى

قوله واما الاول فكقولك اعتق عبدك اه انت خبير بان المعتبر عدم تغيير الكلام المقتضى عند تقدير المقتضى وذكره في الكلام وهو متقرر في المثال المذكور اذ يجوز ان يقال اعتق عبدك عنى مبيعا بالف كما سيجيء تحقيقه واجيب عنه في فصول البدائع بان هذا من سوء الفهم اذ هذه العبارة ليست في معناه ولا يفيد فائدة بل صحتها بعد تمام العقد من الطرفين ٭ عوضى زاده ٭

بعد اظهار المقتضى ويتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدك عنى وهو تغيير واما الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوب يقرر على حاله بعد تصريح المحذوف وعلم تغيره وفرق بعض بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا بمحذوف بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان منبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح نية التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضى مراد ان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عنى بالف والاعتاق والتمليك مراد ان للامر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عنى بالف مقتضى خبر مبتدأ محذوف اى هو مقتض للملك ولم يذكره اى لم يذكره من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط للصحة ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذا الشرط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى وهو العتق لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى

وهو الملك

حتى سقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط
كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق
حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا
قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر
وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول
ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء
لان المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر
شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا للكلام آخرا فاما القبض ففعل حسي
فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه
والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل بهذا
اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة
وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف
الاعتاق فانه اتلاف المالية ولا يتصور القبض في التالف ومن شرط الاقتضاء ان
لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك بالف
واعتقه لم يجز عن الآمر بل كان مبتديا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك
عني اعتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط
بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص
في كونه مضافا الى النص مقدما على القياس الا عند التعارض فيكون الثابت
بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بلا ضرورة والثابت بالمقتضي ضرورة تصحيح الكلام

شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى
وما وجد لتعارض المقتضي والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة
في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا
فقال اذا باع عبدا من آخر بالفي درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق
عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم
بفساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء
يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء ولكن لقائل ان يقول الاقسام المعارضة اذ من
شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضي مع المقتضي كلام الآمر والدلالة
ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولا عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجيح الدلالة
على المقتضي فانه لو صرح بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم
وقال البائع قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة
فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضي عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ
والمقتضي ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة
الى اثبات صيغة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون الماكول
فيثبت الماكول ضرورة فيتقدر بقدرها قيل المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في قوله
اعتق عبدك عني بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضي لان المقتضي فيه هو البيع المضاف
الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقه وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام
من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له
مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضي يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى يجوز فيه

كما في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم

من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى

طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء عنده نتيجة الخلاف بيننا وبين

الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان

النكرة وقعت في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية

لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي

فتعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط

فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال

المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف

لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله ﴿واسئل القرية﴾ وكذا اذا قال انت طالق

او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا قال وقال الشافعي

يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به

ولو لم يحتمل العموم لما صح اي الثلث ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته

على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف

وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطليق لان التطليق

امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج

اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في

انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا

دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون

لغوا

بخلاف قوله طلقي نفسك فانه يصح فيه نية الثلث لان المصدر هنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل وهو مختصر في الكلام ومطوله افعلي فعل التطليق والمصدر اسم جنس يقع على الاقل ويحتمل الكل فصحت نية الثلث وهو كقوله ان خرجت فعبدي حر فانه يصح نية السفر لانه صار فعلا مستقبلا بدخول ان عليه والمصدر الثابت يكون في المستقبل ايضا فكان كغيره من اسماء الاجناس في احتمال العموم فاما المكان فثابت اقتضاء فلهذا افردت نية مكان دون مكان وانتزاع بهذا التقرير ما يقال ان الطلاق ثابت هنا بطريق الاقتضاء لانه لو قدر مذكورا لا يتغير المذكور ولان المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص مقدما عليه ولم يوجد ذلك هنا ولا وجود للمحدود بدون حده واما طلقت فنفس الفعل ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة لانه جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة فعل سائر الجوارح وهذا لان فعل اللسان وان كان هو الاخبار والاظهار لا الانشاء كما ان فعل سائر الجوارح هو الانشاء لا الاظهار والاخبار ولكنه جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة فعل سائر الجوارح والنية لا تعمل في الفعل لانها التعيين بعض محتملات اللفظ كذا في الاسرار

لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبته لتصحيح هذا الكلام مصدرا

اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء

لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا

على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فلكونه قائلا بعموم المقتضى واما عندنا فلان

طلقي نفسك مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء

فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث

مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرفت ان المصدر الثابت في ضمن

الفعل ليس بعام فان قلت لم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم

قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت بائن فصحت

نية الثلث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة واذا نوى الثلث نوى محتمل

لفظه فصحت

فصل

التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد به

ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص

عند البعض وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر

للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منتفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون

حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية

المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته المنطوق في الحكم

حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته لم يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص

وورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله ﴿وربائبكم اللاتي

في حجوركم﴾ فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فخرج لا يدل على نفي الحكم

هذا على ان يكون المفهوم بفهوم الصفة

انت خبير بانه قد سبق من شرائط المفهوم ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه ولا مساواته فلا يكون هذا من محل النزاع فتدبر

نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز ولا يراد نفي الحكم عما عداه لان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف محال وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف

عما عداه ولا يكون للكشف والمدح ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم جواز الزكوة عند عدم السوم

كقوله عم الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال العدم الماء معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأة ولا ينزل المني وهم اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله والقائل ان يقول رسالة محمد عم مستلزم لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحينئذ انما دل لامر خارج لا من قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب

في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قاله العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية في قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذا لم ندرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عم فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم تظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التنصيص وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسال من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال غير ان الماء يثبت عيانا مرة وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول المني كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف

اعلم ان التعليق بالشرط عند الشافعي يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط فصار الشرط معدما ما وجب وجوده لولا الشرط فكان الشرط مؤخر الحكم لا مانعا للسبب بعد وجوده حتى بيانه ان قوله لعبده انت حر يوجب عتقه في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فبالتعليق يتاخر نزول العتق الى زمان الشرط ولا يمنع اصل السبب واذا كان كما الشرط في منع الحكم دون السبب المقتضي لوقوع الطلاق ثابتا وانما امتنع الوقوع لوجود التعليق وكان العدم مضافا الى التعليق وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل بحبل من السقف يمنع وصوله الى الارض ولا يعدم اصله ويوجب وجوده في الهواء ونفيه عن الارض وهذا لان السبب قد وجد حسا فلا يعقل اعدامه بخلاف الحكم فان ثبوته عرف بالشرع فجاز ان يتعلق بالمانع الحكمي وهو الشرط وعلى هذا الاصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لما ثبت ان تاثير الشرط في تاخير الحكم الى زمان وجوده بعد تقرر السبب والسبب لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ولم يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لان الحكم متعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص فيوجب نفي الحكم عند وجود طول الحرة كما يوجب اثباته عند عدم طول الحرة هذا هو المفهوم من الكلام فان من يقول لغيره ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه ولا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالنصوص واجب منطوقها ومفهومها كشف الاسرار

المخصوص ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف

عدمه

او الشرط عند الشافعي فانه جعل الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو

العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هذا التفريع لقول الشافعي نكاح

لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله ومن لم يستطع منكم طولا

ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة

في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى علق جواز

نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز

نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الوصف

وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم

عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق

علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول

كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند

الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق

بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله

انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه

لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك

دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في تعلقه

الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى ابطل

تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريعا على ما قاله الشافعي من ان التعليق

عامل

عاملا في منع الحكم دون السبب مثلا لما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق

او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج

والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد للسبب من الملك في

المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق

وجوز الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال في كفارة اليمين

بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة

ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه

فيجوز اداؤها قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان

وجوب ادائه لا ينفك عن نفس الوجوب واذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط

علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان

يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل

الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط

في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جاز في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة

التعليق واداة الشرط اولا والحق في قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل

حقيقة وحكما انما دخل فلان البيع لا يحتمل الخطر

هناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل التعليق بالخطر

ونفذ العقد

لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون اولا والقياس ان لا يجوز البيع

بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا

الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم

جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا

الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا او عن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق
لا يصح في الموجود وانما يتعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء
يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق
لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني فان
الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام
في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه
فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة
ونقص المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء
مرضاة الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون
صادرا من الاهل ولا يثبت الا في محله وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق
بالملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم
وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جبري بعد التطليق فجعل الشرط مانعا عن وصول
التطليق الى المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا
فان قلت لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا
قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا
لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق
ان شاء الله ولقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق بالملك بما روي عن عبد الله
بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال

ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك الى رسول الله صلعم فقال لا طلاق قبل النكاح
فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته اعلم ان الشافعي خالفنا
في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا
في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبني على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط
فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان العدم لا يكون
حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا
عند الشرط عندنا وعنده قبل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد
في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار
تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا تطلق قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه
وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط

مسئلة المطلق والمقيد

والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان
كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عم في خمس من الابل زكوة
على قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل
والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او
يردا في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد
الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم
واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين
واما الثلثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض
اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المص وفي القسم

وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وحكي اتفاق الحنفية
على امتناع الحمل والشافعية على وجوده فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم
ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين جوّز على اطلاقه على
ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة
بالايمان كقوله تع فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان
الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من
قال بالحمل في حادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند
عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل بما مر من اصله
وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر
والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما
طهارة والطعام في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على
الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين
والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين
وهو التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين
ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه
انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم اذا لم يثبت الطعام
في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال خص الطعام باليمين
لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في الحادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما

اذا كانا

اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق
في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز ان يكون التشديد
مقصودا في حكم والتسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله
لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة
لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام
ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت
تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها
على كتاب الله فان قلت كيف قال المص متضادين مع ان المتضادان الامران الوجوديان
المتعاقبان على موضوع واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من
قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط
في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله على القلوب نسخا
للتلاوة وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود وفي صدقة الفطر ورد النصان
وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد مسلمين في السبب
ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة
كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل
منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد
فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد
دليلا على الاستحباب وللقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم

كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع
مستحبا ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعي يعني قوله التقييد
بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة
وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط
ولئن كان اي لئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب النفي اي
يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل
عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي
وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على
ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا
والظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق
فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون
علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير
للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون
ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته
الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل ولئن كان
اي لئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال به على غيره
ان لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد
في السبب والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر
وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نم ان القتل الخطأ اعظم من الظهار واليمين

قلنا

ولئن كان بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي وهذا لان الاثبات
لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء اما اولا فظاهر وكذا
ثانيا لان النفي ليس بمعنى الاثبات لغة ليثبت بطريق الدلالة وكذا
الثالث لان النفي ليس مما لا يستغني عنه النص المثبت حتى يثبت
اقتضاء فصار الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل واما عدم تحرير
الكافر في القتل باعتبار انه غير مشروع كما لا يجوز اعتاق النصف
او ذبح الشاة لان الكفارة ما عرفت الا شرعا فما ورد به الشرع
جاز به التكفير ولا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة لانه ذا ثابت
بالعدم الاصلي كشف الاسرار

قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندكم والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت
التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس من الكبائر
وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب
التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة
مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع
وجود الفارق يبطل القياس واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا علينا
وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو
قوله عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة
والعدالة في قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا للاطلاق قوله تع واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة
في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عم ليس في العوامل والحوامل ولا في
البقرة المثيرة صدقة اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عم في خمس من الابل
شاة والامر بالتثبت اي التوقف في نباء الفاسق اي خبره وهو قوله تع يا ايها الذين
امنوا ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا
على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد
غيره فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم لكن فمسلم وجهلكم لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم
مطلقا فمم لان علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تاخره او نقول المراد
من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا ترجح المقيد

ولقائل ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم من الغموس
ولئن سلم فلا نم من لزوم التفاوت بينهما
التفاوت بين القتل الخطاء واليمين
المعقودة صح

بالسنة المعروفة وقيل ان القران فى النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب

القران فى الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق

وكم الخليفة فى غاية الطول فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة فى قوله

اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة فى الحكم لان الواو للعطف وموجبه

الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا اى قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة

نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه فى الخبر

والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة

الناقصة لافتقارها اى الناقصة الى ما تتم به وهو الخبر لا بنفس العطف قوله لان تعليل

لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار

فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار

فانت طالق وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا

لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار

ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق

طلقت زينب اى الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك فى التعليق اذ لو كان غرضه

الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل ان مراده التنجيز والعام اذا

خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل فى النص مع سببه يكون جزاء للسبب منقولا معه

كما روي ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله صلعم سهى فسجد او مخرج الجواب كقول من

دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اى على قدر الجواب او لم

يستقل بنفسه اى لم يفد منفردا وهذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام

مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال الآخر

اليس لي عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه اتفاقا اما فى الصورة الاولى

فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما فى الثانية

فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكأنه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني

اليه فيختص به واما فى الثالثة فلانه لما لم يفد لم يرتبط بما قبله من السبب صار

كبعض الكلام وان زاد المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتديا

بكسر الدال اى مبتديا كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال فى جواب الداعي

الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله

وغيره يعني اذا تغدى فى ذلك اليوم فى اي وقت كان يحنث ولو نوى به

الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه

خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفى الغاء

كلامه فساد لا يخفى فان قلت فى رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون

الجواب مختصا بالسوال ح فى رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة

قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك

والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب

ان جعل عاما لا يطابق السوال قلنا لا نم وقد زاد النبي عم حين سئل عن التوضي

بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته اعلم ان اطلاق المصنف لفظ العام على الاقسام

الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة فى سياق الاثبات وكذا نحو بلى

وما قيل انه عام من حيث الاستدلال فان قوله فرجم لو لم ينقل سببه لاحتمل انه رجم لردته

العام اذا خرج مخرج الجزاء والجواب

العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

اعلم ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافا للشافعي والمزني فعندهما يصير العام خاصا بالسبب وصورة المسئلة فى موضعين احدهما ان الحادثة اذا وقعت لواحد فى زمن النبي عم فنزل نص عام فى تلك الحادثة بيننا وبين صاحب الحادثة وغيره فان هذا النص لا يختص بسبب وقوع الحادثة له بل يعم صاحب الحادثة وغيره وعندهما يختص بصاحب الحادثة ويراد باللفظ العام الواحد مجازا وانما يثبت هذا الحكم فى حق غير صاحب الحادثة بنص آخر او بالقياس على صاحب الحادثة والثاني اذا خرج كلام الرسول عم جوابا بسوال السائل يختص بالسوال عندهما وعندنا اذا كان الجواب مستقلا بنفسه ويكون مفيدا للحكم فى حق السائل وغيره لا يختص به بل يعتبر عموم الجواب احتجا بقوله عم لا ربوا الا فى النسيئة والربوا يجري فى النقد بالاجماع ولكن الحديث فى حادثة خاصة فاختص بها فانه روي انه سئل رسول الله عم عن الربوا فى مختلفي الجنس فقال لا ربوا الا فى النسيئة وكأنه قال لا ربوا فى مختلفي الجنس الا فى النسيئة ولانه لو لم يختص بالسوال او بصاحب الحادثة لم يكن فى تاخير البيان الى وقت السوال او نزول الحادثة فائدة فوجب ان يختص به ولنا ان آية الظهار واللعان وحد القذف وغيره نزلت عند وقوع الحوادث لاشخاص معلومين ولم يختص بهم فان الائمة عموا احكامها ولان الموجب للحكم هو اللفظ فكان اعتباره اولى من اعتبار السبب الذي سكت النص عنه واعتباره يوجب العموم وكان عاما ولانه متى خصصناه بالسبب لغت الزيادة ومتى لم نخصصه تصير الزيادة معمولا بها ويكون لابتداء التعليم كما روي انه عم سئل من ماء البحر فقال الطهور ماؤه والحل ميتته والسوال كان عن الماء لا عن حكم ميتته وهو زيادة على قدر الجواب الا انه بقدر السوال يكون جوابا وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم فلذا جوزنا الصلح على الانكار لعموم قوله تع والصلح خير وان نزلت الآية فى الصلح بين الزوجين ولا ينصرف الى الصلح المذكور منكرا وان كان الاصل فى ان المنكر اذا اعيد معرفا كان عين الاول لانه اذا جعل لتخصيص يدخل فيه المذكور وغيره فكانت فائدته اكثر فكان الحمل عليه اجدر وعندهما يختص بنشوز الزوجين كذا فى الاسرار

وكذا ليس المراد بالجمع ما هو المصطلح بل ما فوق الواحد كما يشهد به امثلتهم

او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابًا لانواع الكلام مفرد ودلالته
دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له ولا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في
الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدًا
اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي
يشملهما وهو عدم التعيين مجازًا او قيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار
لفي نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ
عامًا فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم
لا العموم عندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته على المدح او الذم
مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى
لانه اسم جمع لولا الاضافة فلا يبطل معنى الجمعية
جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام
هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
فان الصدقة تؤخذ اموال كل واحد منهم اذا وجد شرايطها وعندنا يقتضي مقابلة
الآحاد بالآحاد كما قال الله تعالى وجعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد جعل
اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة حتى اذا قال الامرأتين اذا ولدتما ولدين فانتما
وكذا لو قال اذا دخلتما هاتين الدارين
طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدًا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما
ولدين وعند زفر لا يطلقان حتى تلد كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده واحدًا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود
لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيًا عن الاضداد لوقوع النكرة
في موضع النفي فصار كون الامر نهيًا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به

انقسام الآحاد الى الآحاد

الظاهر ان المراد هو ان يكون النهي الذي يدل عليه الامر بمعنى ... فيه تعسف لا يخفى

والجصاص يقول بان الامر وضع لوجود المأمور به ولا وجود للمأمور به مع الاشتغال بضده فثبت حرمة الترك الذي هو ضده ضرورة اقتضاء وحرمة حكم النهي فثبت
النهي عن ضده اقتضاء واما في التحريم ومن ضرورة فعل ضده اذا كان له ضد واحد فان من قال لعبده لا تتحرك يكون امرًا بضده وهو السكون لان النهي عنه ضدًا
واحدًا واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عن اتيان كل اضداده الا ترى ان المأمور بالقيام اذا قعد او اضطجع فقد فوت المأمور به والنهي عن القيام
لا يفوت حكم النهي بان يقعد او نام او يضطجع واستدل على ذلك بان المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فقيل هو الولد
وقيل الحيض ولا تنافي بينهما فحمل عليهما ثم كان النهي عن الكتمان امرًا بالاظهار ولهذا اوجب قبول قولها فيما يخبره لتقييد الامر بالاظهار لان للكتمان ضدًا واحدًا
وهو الاظهار ولان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مأمورًا بلبس شيء معين من غير المخيط لان للنهي عنه اضدادًا متعددة وحكم النهي لا يثبت الامر بجميع الاضداد
وليس بعضها اولى من البعض كذا في الاسرار

عن الشيء يكون امرًا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان النهي
عن الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فيكون امرًا به واذا كان له اضداد لا يكون
امرًا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرًا بواحد منها
غير معين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية
لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون
ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين
جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي
في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد
لا مقصودًا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى
درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه
والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيًا كراهة ضده اجاب عنه المص بقوله فائدة
هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المأمور به
اذا لم يكن مقصودًا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المأمور به بسبب الاشتغال
بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كان
الاشتغال بالضد مكروهًا ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود
قصدًا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام
لكنه يكره القعود لاستلزامه تأخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حرامًا
فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حرامًا مطلقًا سواء اتى بالقيام بعد القعود
او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حرامًا

الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده

واذا لم يفوته يكون مكروهًا والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروهًا باعتبارٍ ويعاقب عليه باعتبارٍ آخر فانه اذا اضاق وقت العصر فترك بها المكلف وعقد صلوةً أخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة قاعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيّق او موسّع والمضيّق يحرم ضدّه بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضدّه بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيّق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعًا له لا يكون مقصودًا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه نفيًا للشرع حرام فيصلح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافًا الى التفويت فما لم يكن تفويتًا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافًا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضدّه منهيًا لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله صلعم لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورًا بلبس غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا ببيان كون الشيء اولى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولًا او فعلًا مرويًا عن النبي عم بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة

نظرا

نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلًا للمطلوب ولهذا اي لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتًا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان المنهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكانٍ طاهر وهو قوله تع فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكانٍ نجس لا يوجب فوات المأمور فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروهًا لا مفسدًا وقالا ان الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفة له صفةً له بوجهٍ فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تع وثيابك فطهر اي للصلوة فيصير ضده مفوتًا للفرض كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فائتًا بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلوته فصل المشروع على نوعين المشروع ما جعله الله شريعةً لعباده اي طريقةً يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات المراد به ما ثبت ابتداءً باثبات الشارع حقًا له غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها الا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام ومتابعته ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تع كالعبادات

اعلم ان الفرض لغة التقدير و القطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اى قدرتم بالتسمية وقال سورة انزلناها وفرضناها اى قدرنا الاحكام فيها و الفريضة اسم لمقدر شرعا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم قطعا كالكتاب والسنة المتواترة والاجماع مثل الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج فهي مقدرة مقطوع بها يثبت بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع وتسمى مكتوبة ايضا لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وفي هذا الاسم ما ينبئ عن التخفيف لانه مقدر متناه وما ينبئ عن شدة الرعاية والمحافظة لانه مقطوع به كشف الاسرار

وهى اربعة انواع اى العزيمة اربعة انواع فريضة و واجب وسنة ونفل فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وقيل النفل ليس بعزيمة لانه شرع جبرا لنقصان يمكن في العزيمة وهي الفريضة قلنا ذلك في قصد الاداء لا في الشرعية فهو مشروع ابتداء كسائر العزائم كشف

والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخولها في الرخصة وهي اى العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده او لا والاول هو الفرض الثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة او لا والاول هو السنة والثاني هو النفل فان قلت تخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل التغير الى زيادة ونقصان ثبتت بدليل لا شبهة فيه اى دليل قطعي ما بمعنى شيء والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اى حكم الفرض اللزوم علما اى حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اى يجب اعتقاد حقيته وهذا البعض تفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اى يجب عمله بالبدن حتى يكفر بكون الكافر اى ينسب الى الكفر من الكفر اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه الاستخفاف فح يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كل منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اى يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما

زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل هو

اعلم ان حكم الفريضة لزومها تصديقا بالقلب بلا شبهة لانه ثابت بدليل قطعي حتى يكفر جاحده لان تصديق العبد ربه بما جاء منه بقلبه ايمان فكان الترك كفرا وعملا بالبدن اى ان لزم اداؤه حتى لو ترك الاداء يكون فاسقا لانه بترك الاداء مبدل للعمل لا للاعتقاد فلا يكفر بالامتناع عن الاداء فيما هو من اركان الدين الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فان الاستخفاف بالشرائع كفر فاما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذر فاسق بخروجه عن طاعة ربه فالفسق هو الخروج من الشيء يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها والفاسق مؤمن لانه غير خارج عن اصل الدين واركانه اعتقادا وان كان خارجا من الطاعة عملا فالفاسق المطلق هو الكافر لكونه خارجا من اصل الدين الا انه اختص باسم الكفر هو خروج الفسوق في العرف وبقي الفاسق في العرف اسما للمؤمن العاصي كشف الاسرار

اعلم ان الواجب ماخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اى سقطت على الارض وكانه سمي به لانه سقط على العبد عمله من غير ان يكون دليله موجبا للعلم قطعا بخلاف الفرض فانه ثابت بدليل قطعي فكانا تحملناه ولم يسقط علينا اما الواجب فلانه لما لم يعلم قطعا لشبهة في دليله وكانه سقط علينا عمله لا انا تحملناه او هو ساقط علما وان كان ثابتا عملا او هو من وجب القلب اذا اضطرب قال والفواد وجيب تحت ابهره اى اضطراب فلشبهة في دليله يمكن فيه اضطراب فسمي واجبا والمراد به في الشرع ما ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والاية المأولة وهو كصدقة الفطر والاضحية والوتر وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف فان ثبوتها بخبر الواحد وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد الحديث ضحوا فانها سنة ابيكم ابرهيم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر الحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب قم فصل فانك لم تصل الطواف صلوة كشف الاسرار

على اليقين اى لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متأولا فلا يعني اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التأويل من سيرة السلف والمص لم يتعرض لما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تأويل وذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا ولا متأولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول ثم اوجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم مما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض واهمل المص هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع على سنة النبي عم وغيره من الصحابة رض لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا

السنة نوعان سنة الهدى اى اخذها هدى وتركها ضلالة كالجماعة والاذان والاقامة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ولو تركها اهل بلدة واصروا على ذلك قوتلوا اليا قوتلوا بها لان الاصرار على ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك وزوائد اخذها حسن وتركها لا بأس به كسنن النبي صلو في لباسه وقيامه وقعوده فعنه عم انه قال البسوا الثياب البيض فانها اطهر واطيب وكان اذا جلس في المجلس احتبى بيديه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة يعيد ومرة لا بأس به فالاولان من حكم سنة الهدى والثالث من حكم الوجوب والرابع من حكم السنن الزوائد فالاذان قاعدا يكره لان الملك النازل قام على جذم حائط واذن وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لانهم تركوا السنة المشهورة وان اذن قبل دخول الوقت لم يجز ويعيده في الوقت لقوله عم الامام ضامن والمؤذن مؤتمن وفي الاذان قبل الوقت اظهار الخيانة فيما اؤتمن فيه وان يرسل في الاقامة وحدر في الاذان فلا بأس به وان قال عم اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر كذا في كشف الاسرار

رجح صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او سمى جزاء الاساءة اساءة كقوله تع وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهية كسير النبي في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عم وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فهو ثبتنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يلام على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي اللوم ولا نفي العتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الاية الثلث في القراءة في الصلوة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه قلت لا نم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا

بعد

١١٢

بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تع فاقرؤا كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تع ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام ضرورة صيانة حق الغير ولان لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تع ومسلما اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشيء من منافيه وانما الزام الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تع لا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء ما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكلما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمن صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر

هذا نتائج الاجزاء المتوسطة ويعلم منه شان الجزء الاول ايضا فتدبر

يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع عند ابطال الاداء لانه لما اتى بما بنيا فرض العبادة
فسد الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدي احسن
كهادم المسجد ليبني احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها الردة
بالاجماع وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا لمعنى في غيره اذ الجزء
المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور
فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما
صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تسمية لم يوجد بعد لان
ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته ابتداء الفعل وهو المشروع فيه الذي هو اقوى
في الصيرورة لله تعالى بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل
من الابتداء حتى اشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه والرخصة هي اربعة انواع
عرف ذلك بالاستقراء وقيل اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل
واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة او لا فانقسم على اربعة بالضرورة
نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر يجوز ان يكون احق افعل تفضيل من حق الشيء
اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر كذا قاله شارح وقائل ان يقول
كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى فالاولى ان يجعل من حق لك
ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتوصيف
بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى ونوعان
من المجاز احدهما اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم انما تقسيم الكلي
الى جزئياته او الكل الى اجزائه والظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول

ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها
صادقة على القسمين الاخيرين مجازا قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة واما
احق نوعي الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف ثم يقسم ولكن جمعهما في تعريف
واحد غير ممكن لانهما بين حقيقة ومجاز المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح
في سقوط المؤاخذة لانه يصير مباحا مع قيام المحرم اي سبب الحرمة واحترز به عن
مثل القيام في الصلاة عند فقدان الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة
ولكن لا مع حرمة فيكون الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من
سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة
مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت
الرخصة اكمل كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه
على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان
حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية
واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله معنى لان الركن
الاصلي هو التصديق قائم وافطاره في رمضان يعني اذا اكره الصائم على الافطار
يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم
على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له
رخصة في الفطر لرجحان حقه واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له
ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف
على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول الترك

ولو اقدم على الامر بالمعروف حتى قتيل كان ماجورًا فهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر قائم وفي بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرقت الفسقة لانهم معتقدون لما يامرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله في باطنهم لا محالة وان لم يكن غرضه الا تهييج جمهم فصار ببذل نفسه مجاهدًا بخلاف ما اذا اراد الغازي ان يحمل على جماعة من الكفار وهو انه يعلم انه يقتل من غير ان ينكأ فيهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك ولو قتل لا يكون مثابا لان جمهم لا يتفرق بصنعه وكان مضيعًا دمه ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يقيم به حقا من حقوق الله تعالى كشف الاسرار

يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على الاحرام اي وكجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير اي وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعًا حتى لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدًا اي مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى وذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان ماجورًا ان شاء الله وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصًّا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هو كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف هنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس كما يجي [crossed out] [crossed out] والثاني اي النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم تراخى عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر رخص له الفطر اي كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه

وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في الرخصة بالجر هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء وبالعزيمة توذي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرًا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت فاذا تحققت المعارضة بينهما يترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الازدياد بخدمة المولى واما القسم النوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهر بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب في الصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل

ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة
فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي صلعم فسمي ذلك اي ما حط عنا من
الاصار والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة
وهي الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى
عجزنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج سببه من ان يكون
موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه اي مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة
اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث فكان
مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها
بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر
الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب
لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب
ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه
كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه
بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط وقوله كقصر مثال للترك
ما سقط اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة
حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عم قال هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك

سقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره

اسقاط محض فيتم بغير قبول كمن هو ولي القصاص لمن عليه القصاص اذا قال تصدقت
به عليك سقط القصاص من غير قبول واجمعوا على ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم
لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وحرمة الخمر والميتة سقوط
في حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى
حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته كانه قال انهما محرمة في حالة الاختيار مباح في
حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اي التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل
على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف
والشافعي لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة
الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما
وشرب خمرا حالة الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث واجابوا عنهم ان اطلاق
اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد
وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية
قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية
الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لا انه
الواجب عن غسل الرجل يتأدى به ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس
ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما اشترط ذلك فصل الامر والنهي اقسامهما

قبل العقل كقول البائع للمشتري أدّ الثمن فانه طلب لاداء الثمن الواجب بسببه السابق وهو البيع لا ان يكون
الصلوة والصوم الخطاب فهو المؤثر في وجوب الحكم ولنا ان الخطاب لطلب اداء ما وجب عليه بالسبب السابق
والمغمى عليه اذا لم يزدد على يوم وليلة حتى يلزمهما القضاء والخطاب موضوع عنهم لفقدان اهلية الخطاب

من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك

والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو

ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها

لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار

علما للمحكوم عرفا المشروعة لها اي للاحكام اسباب والمراد بها العلل

الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام

تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب

والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلي

عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة

وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب للايمان

هذا شروع الى عدّ المسببات الى قوله بالمعاملات على طريقة اللف والنشر

يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي

التي تدل على الصانع كما قال عم بعض البعرة تدل على البعير وآثار المشي

تدل على المسير وهذا [illegible] العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب

الصلوة بايجاب الله تع في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلوة اليه

ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك

المال وهو النصاب المغني النامي الزائد عن قدر الحاجة والصوم يعني

سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره

وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس يمونه ويلي عليه ولهذا يضاف اليه فيقال
الصغار والمماليك ويدل عليه قوله عم أدّوا عن كل حر وعبد وقوله أدّوا عمن تمونون
سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحج عليه ثم يؤدي عنه كالدية يجب على القاتل ثم
والفقير لانها عبادة مالية والكافر ليس باهل للعبادة وغيره لوجوب المال فوقفنا ان المراد انتزاع
لا الفطر مجازا لانها تجب فيه لا لانه سبب وانما جعلنا الفطر شرطا والرأس سببا مع وجود
على انه سبب لان الوجوب انما يكون بسبب او علة لا بغير ذلك ولا يتصور فيه الاستغناء
واجبا ضرورة والاضافة دليل يحتمل لان الاضافة قد تكون الى الشرط مجازا او لان التنصيص

الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى فالآن

باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محل الصوم وصدقة الفطر

اي سبب وجوبها على المسلم الرأس الذي يمونه اي يقوم بكفايته

ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط والحج يعني سبب وجوب الحج

البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض

[illegible] بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة

حتى لا تجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليها يقال عشر

الارض وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب

الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة

وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى

يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات

اي سبب شرعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف

بقاء العالم المقدر بتقدير الله تع الى يوم القيمة على تعاطي الناس

بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء

الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال

والمال بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود قيل هذا عطف

للبيان لان العقوبات هي الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل

قوله تع تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان

القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود والكفارات

وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدور بتعاطيها اى البقاء المقدر يتناول المعاملات ومباشرتها وبيانه ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام القيمة ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذا باتيان الذكور الاناث فى موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل لكفايته لا يكون حاصلا فى يده فقدرها يحتاج اليه كل احد لن يتهيأ له الا بان آخرين وبافى ايديهم فشرع لكل واحد منهما طريقا مخصوصا يتادى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد فشرع للتناسل طريقا لا فساد فيه ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة فى الوطى ففى الوطى على التغالب فساد وفى الشركة ضياع النسل فان الاب متى اشتبه عليه الولد يبقى على الام وهى عاجزة عن الكفايات فيضيع الولد وشرع لبقاء النفس لى اجله طريق الكتساب ما فيه كفاية وهو التجارة عن تراض ففى الاخذ بالتغالب فساد والله لا يحب الفساد ولهذا فسد البيع بجهالة مفضية الى المنازعة لان شرعية العقود لقطع المنازعات فمهما افضت الى المنازعة عادت الى موضوعها بالنقض كشف الاسرار

ما نسبت العقوبات والكفارات اليه من قبل بالعمد بيان لما هو سبب القصاص وزنا اى سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اى سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة اى يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعنى الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم وتشترط نيتها وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمى الى الصيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا اى فى رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقى ما هو مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة اى باضافة الحكم الى السبب وبتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون اى الشئ المضاف اليه سببا له اى للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الرأس وسبب الثانى البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذى ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها ففى الايمان وجب شكر النعمة الوجود والنطق وكمال العقل وفى الصلوة وجب شكر النعم الاعضاء السليمة والصوم وجب شكر النعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجب شكر النعمة المال والحج وجب شكر النعمة البيت

باب

اعلم ان السنة ههنا عبارة عما هو المروى عن النبى عم قولا او فعلا وهى تشاكل الكتاب من حيث ان الاقسام المذكورة فى الكتاب من الامر والنهى والخاص والعام والمشترك والمأول وغير ذلك يرد فيها فلهذا لا يحتاج الى اعادتها الا انها تفارقه بوجوه الاتصال لان الكتاب يتصل بوجه واحد وهو التواتر والسنة تتصل بالآحاد وانه كثير وبالشهرة وانه بالنسبة الى الاول قليل وبالتواتر وانه معدود محصور فهذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب ويختص به السنن كشف الاسرار

باب بيان اقسام السنة لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع فى بيان اقسام السنة لانها تاليه وهى تطلق على قول رسول الله صلعم وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة رض والحديث والخبر يختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التى سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابتة فى السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة فى السنن فلا حاجة لاعادتها فلم ذكرت السنة فى باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اى ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم وهو اى ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين ويدوم هذا الحد فى الاتصال فى كل عصر وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعنى يكون المخبرون فى الطرفين والوسط مستوين فى الكثرة وههنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلى فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب

ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلاً وهذا القائل سفيه بزعمه انه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا
دنياه ولا امه ولا اباه بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية لان كونه مخلوقاً من ماء
مهين ابن فلان وفلانة والدين الايمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر وبغداد بلدة
طيبة والشام مزار الانبياء انما يعرف بالخبر كشف الاسرار

وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم
وان كانوا كفاراً اعلم ان المص عرف المتواتر بما هو شرط المخبرين وهو تام ولعله
انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله بنفسه تخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة
عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت العدول الى لفظ السنة
انما كان ليشمل الافعال فح لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد
من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القرآن
والصلوات الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر
والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان اتصاف القرآن بالتواتر بواسطة تواتر
نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه
يوجب علم طمانينة يعني علماً يترجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب
وهذا القول باطل لان الانبياء عم ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر فح لا يثبت العلم بنبوتهم
وهذا كفر علماً ضرورياً قال فخر الدين الرازي في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة تبيد فيتغافل
ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود محمد عم ومكة اظهر من علمه بصحة تلك الاسئلة الا
والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به
ضروري والتشكيك في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء
الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف او يكون ايضاً لا فيه شبهة صورة اي من حيث
الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الآحاد
في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة رضي ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم

المشهور

تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن
الثالث والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي
بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة
وانه يوجب علم الطمانينة وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت
الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين
حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين
كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر يخرج رواته عن
العدد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع عن رسول الله عم وتكذيب الرسول
كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر لا يكون اتصالا
فيه شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان اتصاله بالرسول عم لم يثبت قطعاً
واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد
والاثنان فصاعداً لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان يكون دون
المشهور والمتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان
عند ردا لقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي عم
لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر رض فقالا مثل قول ذي اليدين
فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان
اولى بالتذكير للنبي عم فظن النبي عم انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل
وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

أوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الإنذار وهو الإخبار المخوف عند الرجوع إليهم

والثلثة فرقة والطائفة منها إما واحد أو اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين

وإذا أوجب ههنا أوجب مطلقاً إذ لا قائل بالفصل والسنة وهي ما روي أن النبي عم

قبل خبر بريرة في الصدقة فقال عم لنا هدية ولها صدقة وبعث علياً ومعاذاً

إلى اليمن ودحية الكلبي إلى قيصر بكتابه ليدعوا إلى الإسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجباً

للعمل لما بعثهم فإن قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول أخبار الآحاد من

أخبار الآحاد فكيف جعلته أصلاً في الاحتجاج على خصمك قلت ظهر ما رويته من الأثر

وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد والإجماع وهو أن

الصحابة رض عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج أبو بكر رض على الأنصار بقوله عم

الأئمة من قريش فقبلوه من غير إنكار وعلى هذا جرت سنة التابعين وأجمعوا

على قبول خبر الواحد في أمور الدين مثل الإخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول

وهو أن المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الأحكام وقيل لا عمل

إلا عن علم وهو مذهب أهل الحديث منهم أحمد بن حنبل بالنص وهو قوله تع ولا تقف ما ليس

لك به علم أي لا تتبع ما لا علم لك به فلا يوجب خبر الواحد العمل لأنه لا يوجب العلم أو يوجب

لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا عمل إلا عن علم يعني إذا انتفى اللازم وهو العلم

ينتفي الملزوم وهو العمل أو لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله أو يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم

وهو العمل بإجماع الصحابة رض ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم

والجواب عن الآية لا نم أن المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقاً بل المراد المنع عن

اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقين من أصول الدين وفروعه والراوي

إن عُرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة رض

جمع عبدل لأن من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل أو جمع عبد

وضعاً كالنساء للمرأة كذا من الإقليد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس

وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة

وغيرهم رض ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافاً لمالك فإنه

قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي أن ابن عباس رض لما سمع أبا هريرة

يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة

ولنا أن الخبر يقين بأصله لأنه قول رسول الله عم وإنما الشبهة في طريقه وهو

النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعاً والقياس محتمل بأصله ووصفه

إذ كل وصف يحتمل أن يكون علة فكان الأخذ بما ليس في أصله شبهة أولى وروي

أن عمر رض ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع إن في

حكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول بإطلاقه قبيح

وأنا أجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه وإن عرف أي الراوي

بالعدالة دون الفقه أي يكون قليل الفقه كأنس وأبي هريرة وسلمان وبلال

وغيرهم رض ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عم ولم يكن من أهل الاجتهاد إن وافق

حديثه القياس عمل به وإن خالفه لم يترك الحديث إلا بالضرورة يعني الأ بسبب

انسداد باب الرأي فحينئذ يترك ويعمل بالقياس بيانه أن ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر

وقد كان النقل بالمعنى مستفيضاً فيهم والناقل إنما ينقل نقله بحسب فهمه من العبارة

فإذا قصر فهمه لا يؤمن عليه أن يفوته بعض المراد فيدخله شبهة زائدة يخلو القياس عنها

وقال الغزالي رح وغيره لا يشترط كون الراوي فقيها سواء خالف ما رواه القياس او وافق ولنا ان القياس حجة بالكتاب والسنة فما خالف القياس من كل وجه فهو
مخالف في المعنى للكتاب والسنة المشهورة والاجماع وذلك مثل حديث ابي هريرة رض ونحوه قوله عم لا تصروا الابل والغنم والبقر فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين
بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية تفعيل من الصري وهو الجمع وذلك ان يريد بيع الناقة والشاة فيحقن اللبن في ضرعها اياما لا يحلب
ليرى انها كثيرة اللبن فالامر برد صاع من تمر مكان اللبن قل اللبن او كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان ضمان العدوان مقدر بالمثل صورة ومعنى او معنى لا صورة وهو القيمة
بالاجماع والتمر ليس بمثل صورة ومعنى ولا قيمة لان القيمة الاصلية انما هي الدراهم او الدنانير ولعل ظانا يظن ان في مقالتنا هذه ازدراء بابي هريرة رض وليس
كذلك فهو مقدم في العدالة وطول الصحبة مع النبي عم حتى قال له زر غبا
تزدد حبا والضبط والحفظ فقد دعا له رسول الله عم بذلك على ما روي

فيحتاط في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسد باب الرأي
من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي
وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ رض وغيره كما مر
ومعارضا للاجماع فان الامة اجتمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى
ابو هريرة رض ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين
بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية
الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل
المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل
مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن
حيث ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد
عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم
المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا ان كان اللبن
هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابي يوسف الى انه يرد قيمة اللبن
وذهب ابو حنيفة رح الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع بارشها
ويمسكها كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس
مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة
وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا رح فليس فقه الراوي
بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
لان تغير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير

على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رض حديث حمل
مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان
حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة
بانهم لم يعملوا به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ونمنع ان ابا هريرة رض لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان
يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة
القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر
غيره مثل جابر وانس رض وعمل به كثير من الصحابة والتابعين رض ولهذا قدم
على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث
او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فقهه ولا طول صحبته مع رسول الله عم
كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به
او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن
سنان فيما رواه ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها
مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط
فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله عم قضى في بروع بنت
واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود رض سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه
قضاء رسول الله عم ورده علي رض فقال ما تصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه
عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول

في السلف والخلف

وجعل علي بن القياس أولى من رواية هذا المجهول عُمل بهذا الحديث علماؤنا
لان الثقاة من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل
لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بنقل الثقاة عنه وهو موافق القياس لان
مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب أن يؤكده الموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن
بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة قبوله فصار كالمعروف يقع صاحب
الحديث المعروف وإن لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا
لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة
بنت قيس اخبرت أن زوجها طلقها ثلثا فلم يقض النبي عم لها بالنفقة والسكنى فرده
عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت أم كذبت
قال عيسى بن ابان أراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الا انه ثابت بهما
ولو كان المراد عين النص لتلى النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة
فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة
جزاء الاحتباس وللقائل أن يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا تجب لها النفقة
وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي أراد بالكتاب قوله تع
ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله عم يقول
لها النفقة والسكنى ورد عمر رض كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث
منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا
لم يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف
فان قلت اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل

تعريف العقل

قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه
الى الحديث وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور
في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به
الجار مع المجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق
من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني
ابتداء عمل القلب بنظر العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل
بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدئ اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه اي المطلوب
القلب بتأمله بتوفيق الله تع مثلا اذا نظر الانسان الى البناء رفيع يدرك بنور عقله
ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منها فان قلت
التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقول كما اذا استدل من
وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره
اولا هو ولاذا كان الطلب بعد بداية المعقول بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون
البداية حين انتهاء الحس وان كان في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق
قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لانا على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي
ابتداء المعقول والحق ان هذا انما يأتي فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس
فانما يبتدأ بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال
العقل قوة نفسانية يدرك بها الانسان حقائق الامور والشرط الكامل منه
اي من العقل وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ
من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي

شرائط الراوي اربعة

والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلاً
في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امور الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية
قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي
اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزاً ولا في روايته لكونه عاقلاً فان قلت العبد تقبل روايته
وان لم تفوض اموره اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل والضبط
وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المص وهو سماع الكلام
كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغوياً كان او شرعياً كان يعلم ان حرمة القضاء
في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعاً
مطلقاً بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى مع ثم حفظه ببذل المجهود له المجهود مصدر
بمعنى الجهد كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على
معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في له للسامع او للمسموع ثم الثبات
عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه ومراقبته
بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اي مستقراً
ثابتاً على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اتى لا الى نفسه بل يعتقد انه
اذا تركه نسيه اذ الجزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه
روي ان ابن مسعود رض كان اذا روى حديثاً جحل فرايصه ترتعد باعتبار سوء الظن
بنفسه مع انه كان في اعلى درجة فان قلت اذا كان الضبط شرطاً في النقل فكيف صح
نقل القرآن ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا بائمة الهدى
خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة

وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بني عليه فاما السنة فان المعنى اصلها
والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون عن التحريف لان الله تعالى
وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
فجاز النقل فيه ممن كان ضابطاً له ظاهراً وان كان لا يعرف معناه والعدالة
وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هنا كمالها اي كمال
وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب
كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة
ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة و
اشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روي ابن عمر عن ابيه عن النبي عم
انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار
عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم
في البيت المحرم وروى ابو هريرة رض مع ذلك اكل الربوا وعن علي رض اضاف الى ذلك
السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل
بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهراً او بهذه العدالة
لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل
مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلاً من وجه دون
وجه فتردد الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام
وانما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل قوله
والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم

قوله واقع فيه تأمل قال بعض الشارحين وانما قال كما هو اخبر انا عن ايمان المجسمة فانهم يصفون الله بالاوصاف الغير اللائقة ولا يصفونه كما هو انتهى فالاظهر ان يجعل قوله باسمائه وصفاته بدلا من قوله بالله لنا كما هو
عزمی

تعريف الايمان

على الاية من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت
بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان
هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني
وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر
بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسب الى الصدق فيما
اخبر به وقد قال تع في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول
الاذعان لبعض الكفار تم ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك
من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت ح يكون التصديق من الكيفيات دون
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار
وعلى صرف الفكر في تحصيل الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين
والاقرار بالله تع كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة
كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول
احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص
والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته هو ان يقر
بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تع واحد عالم قادر
حي وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله باسمائه على وجه الاجمال
لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد من التفصيل
وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام

فلم تصف

فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح نظرا الى اسلامها ثم حكم
بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا
الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل
وقد اكتفى النبي عم بهذا المجمل حيث جاء اعرابي النبي عم فقال اني رأيت الهلال فقال له
أتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسوله قال نعم قال يا بلال اذن
في الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حين سأله جبريل عم قال
منصور القاغاني شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات
مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله وباسمائه ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي
ولهذا اي ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام
والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته
لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة
والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت
على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به
وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة
وبالرق تنعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود في قذف فلان رد شهادته
من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول
[illegible] بعد التوبة وكذا التائب من الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب
عن الكذب متعمدا في حديث رسول الله عم فانه لا تقبل روايته ابدا كذا ذكر في معرفة
انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني من اقسام الاربعة المختصة بالسنن

في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان
يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول عم ويقول قال رسول الله صلعم كذا وهو
اي المرسل اربعة اقسام الاول اثر ان كان من الصحابي يعني لو كان المرسل صحابيا
[illegible] بالاجماع للاجماع على عدالتهم فان قلت الصحابة رض ظاهر امرهم السماع
من النبي م فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي م وان
بينهم وبينه رجلا ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام
يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا ومالك وقال
الشافعي لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول
صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما
مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته
والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفة مانعا ولنا الاجماع
وهو ان الصحابة رض اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم
من احداث الصحابة رض مع انهم لم يسمعوا الكل حديث من النبي م قال الغزالي رح ما سمع
ابن عباس رض الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار او تخصيص بانهم رووا بواسطة
اولا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة رض وليس كلامنا الان فيها قلت لا فرق
بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي م فان قلت لا نسلم الاجماع
فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل
الاجتهادية قلت الاجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل
المعقول هو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه

فلأن لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن
النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل ما لم يستبن له الاسناد
لا يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلعم سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين
الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله
وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث
كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلثة العدالة والضبط يعني
وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب فلا بد
فانه قال لا تقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب
من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني عند
الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت
لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا
وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه
واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن
فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام
والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول
اي انه يكون مردودا منقطعا لان الكتاب ثابت بيقين وفي اتصال خبر الواحد شبهة
بان خالف الكتاب كقوله م لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القران او السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس رض
ان رسول الله صلعم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله م البينة
على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من
الحوادث وعم به البلوى كما روي ابو هريرة رض انه م كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة

وان فوّا اعرض عن الانقطاع الباطن للمعنوي ولم يشتهر والوضع على الكتاب ولا على السنة المعروفة ولم يروه اذا اشتد حادثة عمت به البلوى فتمسك بالانقطاع الظاهر والمرسل فترك العلماء ونحن عكسنا كما هو دابنا في اعتبار المعنى كشف الاسرار

اجاب عنه ابن الهمام في التحرير بان المراد بالشبهة التي تندرئ بها الحدود هي ما كانت في نفس السبب لا في المثبت للحكم المستدل والا يلزم ان لا يثبت بالشهادة لاحتمال الكذب فيها ولا بظاهر الكتاب اذ احتمال التخصيص والاضمار والمجاز قائم.

فانه لما اشتهر مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم

الحادثة فاذا لم يشتهر عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر

الاول اي الصحابة رض مثاله ما روى ان النبي عم قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا ياكلها

الصدقة فان الصحابة رض اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج

بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مأول تاويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عم

نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا اي كالذي كان الانقطاع للنقصان

في الناقل والثالث اي القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل الخبر الذي جعل

الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل من حقوق الله تعالى مما يخلص حقا لله تعالى من

شرائعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة

بلا شرط عدد لان الصحابة رض عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رض في التقاء الختانين

وشرط بعضهم العدد استدلالا بان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتباره

لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات

يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف

في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مترجح في رواية العدل فيثبت به الحدود

ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي

ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول عم شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص

على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد

هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك

المرسلة يشترط سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه

مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع عنه مغرما وغيرها

مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد

والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة والولاية اي

وان كان المحل لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات

والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز

دون العدالة يعني بشرط ان المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى

اذا اخبر صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف

بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان

ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشروط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان

الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر

لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر

والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد

كعزل الوكيل وحجر المأذون ففيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يعتبر الشراء

عليه ويلزمه الثمن واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه

لا الزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل

والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطري الشهادة من

العدد والعدالة عند ابي حنيفة رح ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة

وشبه المعاملات يوجب سقوطها فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا

للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم

او لم توقف على العدالة لتؤدي الى الحرج وتفويت المصلحة لان انتقال العدو الى دار الحرب الاسلام الى دار الحرب ... يعني المسلم الذي لم يهاجر اليها

من باب المعاملات اما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرايط الشهادة

لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة لضاق

الامر على الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها

لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او

رسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر او ارسلتك

الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل كعبارة

الموكل والمرسل و الرابع القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن في بيان المخبر

وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اى صدق الخبر كخبر الرسل عليهم السلام لانه

ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما

آتاكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه

وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه

وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين

وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يترجح احد احتماليه على

الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع

اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة اى اصلا وهو على اربعة اقسام

قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع بان يقرأ على المحدث

من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول المستمع اهو كما قرأت عليك فيقول

نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال

الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عنايته

في حفظ

مطلب في بيان الكتابة والرسالة

في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب

وهو ان يكون مختوما بخاتم معنون يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن

فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان

الى آخره اى الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي

هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا اى الكتاب من الغائب كالخطاب

وكذلك الرسالة على هذا الوجه اى الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية

وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن

فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان

حجتين اذا ثبتا بالحجة اى بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب

القاضي بهذا اشارة الى القسمين الآخرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل

الخلافة فصار لهما شبه الرخصة يعني الكتاب والرسالة او يكون رخصة وهذا هو القسم

من جنس طرف السماع وهو الذي لا اسماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت

لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك

ويبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول

هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة

تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة

معتبرة ويجوز الاجازة للمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز

ان كان عالما به اى بما في الكتاب الذي اجازه بروايته تصح الاجازة والا اى ان لم يكن

المجاز له عالما بما في الكتاب فلا تصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول

قال صاحب الكشف هو مختار بعض المشايخ

وفي التنقيح انه قول ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهو المذكور لما في القنية

أجزت لك مجازا أي التصحيح أنه جائز والأحوط أن يقول المجاز له أخبرني أو أجاز لي

ولا يقول حدثني لأن ذلك مختص بالإسماع ولم يوجد وطرف الحفظ أي الطرف الأول

من الأطراف الثلاثة المتعلقة بالجزء طرف الحفظ وهو نوعان عزيمة ورخصة والعزيمة فيه أن يحفظ

المسموع من وقت السماع إلى وقت الأداء والرخصة أن يعتمد الكتاب فإن نظر

فيه وتذكر ما كان مسموعا كأنه حفظه من وقت السماع إلى وقت الأداء لأن

التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه أو خط غيره وإلا أي إن لم يتذكره

الخط شيئا فلا أي لا يحل له الرواية عند أبي حنيفة لأن الخط وضع للتذكر فالغلب

كالمرآة للعين لا عبرة للمرآة إذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب إذا لم يتذكر

القلب به علما لأن الخط يشبه الخط وعندهما وإن في تجوز له الرواية ويجب العمل بها

لأن الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عم من غير أن روي ذلك الكتاب وعند أبي يوسف

يجوز الاعتماد على الخط إن كان في يده أو في يد أمينه ولا يجوز إن كان في يد غيره لأنه

لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وإن لم يكن الكتاب في يده لأن التغيير

غير متعارف وما ذهب إليه محمد رخصة تيسيرا للناس وطرف الأداء وهو الطرف

الثالث والعزيمة فيه أن يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة

أن ينقل بمعناه يعني يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز

نقل الحديث بمعناه لأنه عم مخصوص بجوامع الكلام سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى

لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي أن الصحابة رض قالوا

يا رسول الله إنا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا قال النبي عم

إذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس وروي أن ابن مسعود

هو مختار شمس الأئمة والقاضي أبو زيد وذهب فخر الإسلام إلى أنه عزيمة وتجويز بطريق المحال

المستحب أن يقول أخبرني وجه قلت صاحب الكشف

الرخصة الأول أصح

بحث جوامع الكلم

وأنس وغيرهما كانوا يقولون في الرواية قال النبي عم كذا أو قريبا منه أو نحوا منه

فلم ينكر عليه منكر فكان إجماعا على الجواز فإن كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز

نقله بالمعنى لمن له بصر أي معرفة في وجوه اللغة لأنه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه

الزيادة والنقصان إذا نقله بعبارة أخرى وإن كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره أي غير

معناه بأن كان عاما محتملا للخصوص أو حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى إلا

للفقيه المجتهد لأنه يقف على ما هو المراد فيقع الأمن عن الخلل بمعناه وما كان من

جوامع الكلم بأن كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة أو المشكل أو المشترك أو المجمل

لا يجوز نقله بالمعنى للكل أي المجتهد وغيره أما جوامع الكلم فلما روي أنه عم قال خصصت

بجوامع الكلم فلا يقدر أحد بعده على ما كان مخصوصا به وأما المشكل والمشترك فلأن

المراد منهما لا يعرف إلا بتأويل وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس

وأما المجمل فلأنه لا يوقف على معناه والمروي عنه هذا إشارة إلى الطعن الذي يلحق

الحديث وبيان ما يوجب سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذي

يلحقه إما أن يكون من قبل الراوي أو من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي

إذا أنكر الرواية إنكار جاحد بأن قال كذبت علي أو ما رويت لك أو إنكار

موقوفا بأن قال لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث أو لا أعرف ففي الوجه

الأول يسقط العمل بلا خلاف لأن كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب

واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما لليقين في عدالتهما ووقوع

الشك في زوالها وأما في الوجه الثاني فذهب الكرخي وأحمد بن حنبل إلى أنه

يسقط العمل به لأنه إنما يكون حجة باتصاله بالرسول عم وبإنكار الراوي انقطع الاتصال

وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت

عائشة رض ان النبي عم قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان

عائشة رض زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو خلاف بيقين اى لا يحتمل

ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه

للموقوف على نسخه او ... ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج

وان كان خلافه بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او للغفلة او النسيان

فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او

لم يعرف تاريخه اى تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر

ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان

الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية

وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا

فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اى بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل

حديث ابن عمر رض ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق

بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رض على التفرق بالابدان ولم يعمل بنا

فبقي مشتركا فعملنا بما روي عن النبي عم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما

والامتناع عن العمل به اى امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه

اى عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام

مثاله حديث ابن عمر رض انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح

عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبير الافتتاح فترك العمل دليل على انه

وعمل

وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم

مثل حديث عبادة بن الصامت رضي الله انه قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام

تمسك به ش رحمه وجعل النفي الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا جميعا

رحمهم الله عليهم به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا

ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما تركه فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة

وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة

ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد بن

خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا

لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم مثل ان يقول

هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوي لان الجارح

ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك

العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق

مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف

والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان

مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن

اشتهر بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة

والتعصب لا يقبل ايضا الا ان الظاهر ان التعصب حمله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس

وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع

في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني

فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة

الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس هو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف

في الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب والسنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل فاعلم ان في الكتاب
والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما فلا شك ان الشارع تعالى مقدس عن تنزيل دليلين
متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكن لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا
لا يعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر نقل من توضيح رحمه الله

صيانة عن الطعن الباطل فيه وهو بهذه الكنية يشركه غيره او يذكره بصفة ليست
بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد رضي وهو كنية للحسن
البصري والكلبي وقد يروى عنهما جميعا بهذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع التدليس عند
اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الاخر تدليس الاسناد وركض
الدابة وهو حثها على العدو وهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه
امر ورد به الشرع لان النبي عم كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن
وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط
الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد
بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن
اعتاد بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثاره
مسائل الفقه كما ذكر بعض المخالفين في حق ابي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا الا
انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف
يصلح جرحا **فصل** وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بينا فنبدا به لان التعارض
بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك بل بجهلنا بالناسخ
والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتاخر
يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن
ما تقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع
بين القوي والضعيف لا مزية لاحدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون
تاسيسا اذ المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه
مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن ترجح احدهما بقوة وصفه
في حكمين متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي

اي شرط للمعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه
يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في
وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان
كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم قلت
اراد به ذلك لكن لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء
وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لا بد وان تكون
في شيء فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة
ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد ووقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل
في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط
ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ فيجري
التعارض بين الايتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة بين
الايتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحدهما
لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه
لجواز المصير عند تعارض الايتين الى اية اخرى قلت كلام المص مبني على عدم جواز
الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب القراءة
على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيصار
الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين
المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس يعني ان لم يوجب تقليد
الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة انه انما
يصار اولا بعد السنة الى اقوال الصحابي او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين

تفيد لعدد دليل على ان النكاح يوجب
الحل في الزوجة ودليل اخر على انه
يوجب الحرمة في امهات الزوجة
ذلك من قبيل التعارض

وفيه اشارة على انه ان لم يوجد
يصار الى قول الصحابة او القياس كما صرح
به في الكشف وغيره

قد سبق نقلا عن شمس الائمة وفخر الاسلام ان التعارض لا يجري بين القياسين ولا بين اقوال الصحابة فالمراد بالتعارض هٰهنا صورة التعارض دون حقيقته وعليه قول المص فيما سيجيء واما اذا وقع التعارض بين القياسين عزمي زاده

وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابة مقدم على القياس مثاله ما روى
ان النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجودين وروت عائشة رض
الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا فيصار الى القياس وهو
الاعتبار بسائر الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد البردعي
يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند ش الى
القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما
فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير اليه ليل آخر بان لم
يوجدا او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين واقوال
الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار لما تعارض
الدلائل فيه اما تعارض الدلائل فكما روى جابر انه عم سئل انتوضأ بما افضلت
الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس
وهذا يدل على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رض الله عنه
سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس رض يقول الحمار يعلف التبن فسؤره طاهر واما
تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا
لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا
لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع
حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب
ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطوف ليكون طاهرا لان الضرورة فيها
اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان
على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به
الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة

سؤر الحمار مشكوك

ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته ولا بنجاسته وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون شيء من احكام الشرع مشكلا فقال المصنف ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة اذ انه شرعي مشكلا حقيقة بل يسمى مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط كذا قرره صاحب الكشف عزمي زاده

بيقين فلا تزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول
وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية
لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون بهذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين
واهدارا للآخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين
ويسمى سؤر الحمار مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نم التعارض اذ
المحرم مرجح في لحمه فكذا في سؤره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك
قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط وفي السؤر في جعله مشكوكا يجب
استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك
العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا دون التراب لا انه يعني به جهل
يعني لا نعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك في الشرع بل حكمه معلوم
وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع
التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال كما لم يسقط
القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل
باستصحاب الحال الذي لا يصلح دليلا بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق
عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة
قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير
شرط التحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن للقلب
حجة في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه فكان للقلب
المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه قال عم اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله وعند ش يعمل بايهما شاء ولهذا صار في مسئلة قولان او اقوال
واما الروايتان اللتان رويتا عن ابي حنيفة في مسئلة واحدة فاحديهما كان في وقتين

فالاحتياط

ليس معلوما

الحجتان في القوة بان يكون احديهما اقوى من الاخرى كالمحكم مع
المفسر وعمومهما من الكتاب والمتواتر مع خبر الواحد من السنة اذ
الضعيف لا يعارض القوى مثال المحكم كقوله تعالى ليس كمثله شىء وهذا
محكم في نفى المماثلة والمفسر كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى اقتباس

فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لا نعرف الاخرة منهما والتخلص من المعارضة
على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل الحجة بان لا تعتدلا اى لا تستويا
كقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء
النبى عم بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثانى خبر
الواحد او من قبل الحكم بان يكون احديهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى فيكون
الثابت باحديهما غير الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم
يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كآيتى اليمين في سورة البقرة والمائدة الآية التى
في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس
والآية التى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان تقتضى ان لا تتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين
معقودة فيها مؤاخذة ولغو مؤاخذة فيها والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا واللغو
اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقق
البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فتحقق المعارضة بين الآيتين
في حق الغموس فنتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة
مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة
المنفية في المائدة هى المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على
حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فالقراءة بالتخفيف
تقتضى حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة
بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع
باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع

بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد
من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضى وقت صلاة فان
قلت قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع
الاحوال ولو كان على ما زعمتم ينبغى ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهر
ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من ابطال حقه فيحمل
قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجىء بمعنى فعل من غير ان يدل على
صنيع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التى في سورة البقرة وهى قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فلا يقع
التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال على رضه تعتد بابعد الاجلين
اى باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضه
تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى ومنها قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التى في سورة البقرة يحتج بها
على رضه ولم ينكر عليه فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى
عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اى او من الامور
التى يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا
اجتمعا نحو ما روى ان النبى عم نهى عن اكل الضب وروى انه عم رخص فيه فانا نعلم
انهما وجدا في زمانين فالحاظر يجعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء
الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للحاظر فيلزم التكرار ولو جعل الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد
فيجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون

انما سميت قصرى لانها اقصر من سورة النساء التى بعد آل عمران وهى سورة الطلاق

المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم والفتح اللعنة وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شىء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم كذا في المغرب

هو في الحقيقة بيان محل الخلاف بين الطوائف الثلثة لا يختص بمولوي في الاسلام كما اشار اليه صاحب الكشف

رفعها نسخاً اذ النسخ عبارة عن انتهاء الحكم الشرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وحينئذ ثمة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لانه لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيها الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم تبعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير واما قولنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى ومحمد عم فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع فظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل المتقدمين في تعارض المثبت والنافي في بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المص بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان

مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستندا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد على ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات في الحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث من جنس ما لا يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الخ والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا والى هذا اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت وزوجها حر اخذنا بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس ان النبي عم تزوجها وهو محرم وهذا نفي لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهو

فلا بد من السؤال والتأمل في حال المخبر فان ثبت انه مبني على ظاهر الحال لم يعارض الاثبات وان ثبت انه اخبر عن معرفة كان مثل الاثبات فوجب العمل بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بالنص

افاضه رحمه

بهيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروى يزيد بن الاصم انه اي النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في الضبط والاتقان الائمة عملوا في هذه المسئلة بان النفي لان النفي هنا ما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات ولما عارضه رجح الراوي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة نوع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل بهذه هي المسئلة ان انه يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي والخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فانه عرف انه اخبرنا على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاصل فيها ذلك وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيرجح ان في يده كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول في يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والنظر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة وبالذكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا تكون دليل القوة ما لم تخرج عن حيز الآحاد ولم يرو اشتغالهم بالترجيح بزيادة

ذهب كما قال محمد في مسائل الطعام والشراب ان قول الاثنين اولى لان القلب يشهد لذلك لمزية في الصدق قلنا هذا خلاف السلف فانهم لم يرجحوا بفضل العدد في باب العمل باخبار الآحاد فالقول به يكون قولا بخلاف اجماعهم

افاضه

عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة قولهم وقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع الاقل قال تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بكثرة العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا لا يرجح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روى ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رض قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه ببعض الاسباب واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الآخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روي ابن مسعود رض انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وقد يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه فاما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان النظر انه عم قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ماروي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عم النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها يحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو

فان قيل قد روي ان النبي عم قال لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله فالجواب ان السكوت العارض يحمل على تنفس او لسعال ونحوه لا يعد في العرف انفصالا جمعا بين الادلة وانت خبير بان مبنى جوابه المنقول عن عبارة بعد سنة في الرواية المذكورة وان كان اعتماده على رواية اخرى عنها ذكر في الكشف فلابد من ذكرها والتعرض لها فتدبر

عزمي زاده

بيان تقرير

اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تع واقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيان بالسنة والمشترك وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال الصحيح من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس تكليف المحال لان العمل يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء تسميتها بيانا مجاز لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا لان الاستثناء يبطل بعض الكلام والتعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لا الفا ولانه يحلف لا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس رض انه يصح مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين الكفر لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند ش يجوز ذلك ثم ان تاخر لم يخص

وعمود بهذه الكنايات واجراء تلك الصفات على بقرة يدل على ان المراد بها معينة ويلزمه تاخير البيان عن وقت الخطاب ومن انكر ذلك زعم ان المراد بها بقرة من شق غير مخصوصة ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم ويلزمه النسخ قبل الفعل فان التخصيص ابطال للتخيير الثابت بالنص والحق جوازهما ويؤيد الراي الثاني ظاهر اللفظ والمروي عنه عليه السلام لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزأتهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وتقريع على التمادي وزجر عن المراجعة روي ان شيخا صالحا منهم كان له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى كبر فشبت وكانت وحيدة بتلك الصفات فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء جلدها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير نقل عن تفسير القاضي البيضاوي رحمه الله الباري

منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا بهذا الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب عمن استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد لزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فان الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله ليس من اهلك انه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد به اهل دينه لانه به فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز لانه تخصيص بقوله تع انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعري الى رسول الله عم فقال اليس قد عبد المسيح وعزير والملائكة فقد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون فيها فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله تع انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى لان ما تختص

بما لا يعقل فلا يكون منا ولا لهم لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
واما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهر فيمن يعقل ولهذا روى انه عم
قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح
اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى اى يمنع
الحكم في المستثنى نظرا الى القطع لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى
فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب
والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له
مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اى بعد المستثنى وعند ش يمنع
الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما
في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان على الف الا مائة عندنا لفلان على
تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست
على فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى
وفي شرح المنار للمص فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم
الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر
قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض
يجب العمل به بحسب الامكان والامكان ههنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب
لا نفي عين الثوب رحمه نظرا لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند ش انما هو في المتصل وهذا
من قبيل المنقطع ولو كان متصلا بالادراج لامكن الاخراج ح فلا تظهر الثمرة في هذه
المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اى وضع لافادة
ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره اى نفيا لما سوى الله تعالى

ابن و

لانه

لا اثباتا م

لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اى لا لوهيته لله تعالى فيخرج من كونها
كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا لا اله الا الله الا اله بطريق المعارضة ولنا قوله
تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجابيات
يكون اى في الانشاءات لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء
في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن
ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اى المستثنى
كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما
لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود
الذي سيق الكلام لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان
يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه
خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء
كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علته الاثبات فسمي نفيا
مجازا والتحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا
انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان
الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية
ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر
مقصودا جعلناه عبارة والاخير لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة
وكذلك اعتبرنا في كلمة التوحيد لا اله الا الله لكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة
ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين
اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباته لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج
الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات

ثبت

الذى يقتضيه المقام ان يعكس هذا الترتيب لان الكلام في الاستثناء

لانه

هو مأخوذ من شرح المغني للقاآني. وقد اجاب عنه المولى الفناري بانه لا وجه للفرق بينهما بذلك والا لادى استثناء البعض ايضا الى التناقض ولان اختلاف الزمان مشترك اذ على العمل ليس بلازم للاختلاف الذي يدفع التناقض على ما قاله

عزمي زاده

والارض ليقولن الله فيكتفي في اثبات ذلك للاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء بجوابه اي ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا لانه انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لئلا يؤدي الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول قال الله تعالى أفرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فلا اعبده واعظمه والاستثناء منقطع عند وبقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني لم اتبرأ عن عبادته واتبرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة صفة لكلمات او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم ولي الدعلي الف درهم الا ستمائة كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق بكلهم كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان دخلت هذه الدار يتعلق بها على اصله

انه معارض مانع لحكم المتقدم كالشرط والاجماع بكون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما يليه ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه يبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان ضرورة اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهنا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه ح يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه ح يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه وعلى هذا يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فان ذلك يدل على حقيقة ذلك الامر لقوله عم الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة وكذلك سكوت البكر

القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلمًا لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي
اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانًا لشرعيته منا كما روى ان امة ابقت واتت بعض
القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضه
فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا
عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فدل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن
بالاتلاف المجرد او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين راى عبده
يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال
ش رض لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ
والمحتمل لا يكون حجة او ثبت اي القسم الرابع من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة طول
الكلام كقوله له على مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف
وعند ش يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع
للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ومن شرط صحة التفسير ان يكون [illegible]
ونحن نقول ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف
عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه
في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام
فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب لكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة
في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة
الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل
هذا عطف على خبر كان في قوله وسواء ان يكون بيان تقرير وهذا هو القسم الخامس وهو
النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية واهل التفسير
فسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي

بيان تبديل

فيه ما فيه والصواب وهو قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
كما في شرح المص وقد جعل ذلك دليلا على وجود النسخ المستلزم لجوازه عقلا
النص في بعض الشروح بالدليل على حرمة حله الجمع بين الاختين فانه ثبت بشريعة يعقوب
ولا يذهب عليك انه تعسف للكلام على خلاف مرادها حيث لم يوجد

ما هو في المص هو بيان لمدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله
المطلق عن حكم مقيد بتابيد او تاقيت فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله تعالى
انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يبين تاقيت الحكم المنسوخ فصار ظنه اي
ظن الحكم المنسوخ في البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة
الى ظنه الاستمرار بيانا محضا في حق صاحب الشرع اي حاصل ان النسخ فيه جهتان في حق الشرع
بيان محض لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله انه ينتهي في
وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لان الرفع
يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف
معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظن البقاء وخلفه شيء آخر وهذا على مثال
القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجله المعلوم
عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة
المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا
باجراء الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا
في شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون هذا
الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحياتهم فتحريم ذلك بشريعة من بعده لا يكون نسخا
قلت ثبت بالتواتر امر آدم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما
ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود وبعض الروافض متمسكين بان
الامر يدل على حسن المامور به والنهي على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله
عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون له مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم
الجهل ولكن لا يخفى ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من
الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح

تعريف النسخ

مثال النسخ

ثم عبارة ... عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدا له الامر اذا ظهر بعد الخفاء وانما امتنع عليه تعالى لانه منشأ الجهل بعواقب كذا في الكشف ثم ان دليل المنع الخ

محل النسخ

في وقت واحد على مذهب وتحله حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه مشروعاً وان لا
يكون عنه نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعاً كالكفر وان لا يكون مشروعاً
كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما يقال حرمت
كذا سنة او تابيد ... نصاً كقوله تعالى خالدين فيها ابداً لا يقال هذا خبر وهو
ليس بمحل للنسخ لان مقصودنا ايراد النظير ابتداء او دلالة كالشرايع التي قبض
عليها رسول الله عم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا
بلسان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء او جهل
بعواقب الامور ولقائل ان يقول لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في الوزن لا الدوام
كما يقال لازم الغريم ابداً وفلان يكرم الضيف ابداً فيجوز ان يكون كذلك في استعمال
الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص
التي تدل على خلود الفاسق في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن
ان يجاب عنه بان حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض
منها مجاز لا يسوغ له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في
المستقبل كقوله تعالى لآدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما
سوآتهما وجوابه ان قوله اي لا تجوع فيها من باب القيد والاطلاق لا من باب النسخ
ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا
كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى
والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً نسخ بقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن
من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى
المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به خلافاً للمعتزلة فانه حكمه اي حكم النسخ بيان

شرط النسخ

١٢٩

المدة لعمل القلب عندنا اصالةً ولعمل البدن تبعاً لان عقد القلب مقصود ويتحقق به
الابتلاء الا يرى ان الايمان رأس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة
الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله
فجاز ان يكون العقد مقصوداً لا الفعل وروي انه عم امر بخمسين صلاة ليلة المعراج
ثم نسخ الزائد على الخمس وكان نسخاً قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل
وقوعه على الجواز وحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الائمة بالقبول فان قلت هذا
الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعلم وانتم لا تقولون به قلنا ان
رسول الله عم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين
وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر
والنهي لا الاعتقاد وكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤدياً الى اجتماع الحسن والقبح في شيء
واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلاً اذا قال الله تعالى صلوا
عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا
اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخاً للكتاب
والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة قال
علي رضي الله تعالى عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رأيت
رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت
الحكم كان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به
جاز النسخ به ايضاً وتمام اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون
النسخ فلا يتساويان والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز
بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع
الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع حكاه

وما لا يتعلق بالنسخ القياس والاجماع

ظ

ولا يتصور ان يكون ناسخاً للكتاب والسنة اذ لا ينعقد الاجماع بخلافه فهكذا في التلويح

قوله وظهر بعد النبي عم كذا في التلويح والذي يظهر ان يقال وظهر بعد انعقاد الاجماع اذ ليس الغرض على ان يكون الاجماع الاول في زمنه عم بل الاجماع في زمنه فتدبر

ولا يكون ... بعد النبي عم

فانه يتصور وجوده بعد السابق فلا يلزم الجمود ... اي على اهل الاجماع الاول

قوله مع لزوم كونه على خلاف النص الضعيف المجرور للاجماع ... بالنص ... كما يتبين

عزمي

اراد ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ

قيل وجه عدم جواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عم يلزم اجماعهم على الخطاء اولاً مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياساً قلنا شرط صحة القياس عدم نص الاجماع على خلافه ولقائل ان يقول لا نسلم ان المجموع الاول خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستنداً الى نص راجح على النص الاول الذي يجعل منسوخاً به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخاً بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخاً متراخياً كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخياً لا يكون مبيناً لانتهاء الحكم والاجماع لا يصلح ان يكون مبيناً لما ذكرنا ان الراي لا حظ له في معرفة انتهاء الحكم فان قيل نقض المعتزلة بجواز ان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله تعالى عنه قلت هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله تعالى عنه واجمعوا على صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقاً اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفاً اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافاً للشافعي في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده ... ان المراد من الخبر في التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبيناً للمنزل فلو نسخت السنة به عن ان تكون بياناً لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه السلام مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع

قال القاآني قلنا شرايع من قبلنا لا تصير حجة في حقنا الا ان يقضي الله او رسوله فلما لم يوجد في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وهو موافق لما قدمناه في القرآن نقلاً عن شرح المص فلا يذهب ما في كلام الشارح للتنبيه على الاطلاق من المقصود ثم ان ما ذكر في السؤال وهذا حكم ثابت بالكتاب آه غير موجه لان نسخت كون الشيء دليلاً يعمل به بالكتاب لو دل على كون الثابت بذلك الشيء ثابتاً بالكتاب لاختل الانتظام لان غير الكتاب من الادلة الاربعة انما يثبت كونه دليلاً بالكتاب فلا ينبغي ان يفتح هذا الباب بل يجب على اولي الالباب سده م

عزمي

ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عم كان متوجهاً الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتاً بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي لازمة لنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها صارت شريعة لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها ان النبي اخبرنا بان الله تع اباح له من النساء ما شاء نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة ابداً قلت ابداً بيد ما ان يكون صريحاً او دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاءه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عليه السلام ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعاً لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مسنداً الى حال حيوة النبي عليه السلام بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عم ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر

قال قيل ما فائدة في بقاء النظم بعد انتساخ الحكم والحكم هو المقصود قلنا للنظم أحكام جواز الصلوة
والاعجاز وما هو قائم بمعنى صيغة كالوجوب والجواز وغير ذلك وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه
وكذا الاعجاز الثابت بنظم حكم مقصود فيبقى النص بهذين الحكمين

أنواع المنسوخ

والمنسوخ أنواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالإنساء
حتى روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى
لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود رض في كفارة اليمين فصيام
ثلثة أيام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا أيمانهما وهو ابن عباس نسخت تلاوتهما
في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن حفظها إلا القلوب ... أو بالإنساء كذا
قاله الإمام فخر الإسلام ولقائل أن يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والإنساء
ليس بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمها فإن قلت القرآن يثبت بالتواتر
ولم يثبت فيما رويا قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم الحاجة
إلى القطع فإن قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم شرعي فكيف يجوز نسخه قلت
يريد بنسخ التلاوة أنه ينسخ الأحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوه وذلك حكم
شرعي ولقائل أن يقول إن قراءته لما لم تتواتر لم تثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة
ونسخ وصف في الحكم مع بقاء أصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا لأن
الإطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة بإتيان المطلق والتقييد أثبت
التقييد وحكمه الخروج عن العهدة بإتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام
صفة الإطلاق وذلك إنما يكون بعد انتهاء مدة حكم الإطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لأنه إن
أراد أن المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللقب(?)
وإن أراد بحسب العدم الأصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند ش تخصيص لأن النسخ رفع
الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر إليه وذلك ليس بنسخ قلت التخصيص لا يوجب حكما فيما
يتناوله العام غير الحكم الأول ولكن يبين أن العام لم يتناول ما أخرج بالخصوص منه
ولهذا لا يكون التخصيص إلا مقارنا وحاصله أن التقييد للإثبات والتخصيص للإخراج
وأي مشابهة بين الإخراج من الحكم وبين إثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فإن قلت

كذا في الكشف وقال في المواقف وشرحه للشريف أما الكبائر عمدا فمنع الجمهور صدورها عنهم إلا الحشوية
وأما سهوا فجوزه الأكثرون والمختار خلافه وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور فيما ليس من الصغائر
الخسية إلا الجبائي وأما سهوا فهو جائز اتفاقا من أصحابنا وأكثر المعتزلة إلا الصغائر
الخسية كسرقة لقمة فإنها لا تجوز أصلا لا عمدا ولا سهوا انتهى

التخصيص أصعب(?) من النسخ فلا يصار إلى النسخ عند إمكانه قلت لما دل الدليل على أن خصوص
العموم لا يجوز أن يكون متراخيا وجب المصير إلى النسخ وإن كان خلاف الأصل وثمرة ابتنائه تظهر(?) في
هذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام لأن الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص يجوز فقيدنا
بقولنا حدا لأن النفي سياسة جائز إذا رأى الإمام المصلحة فيه وزيادة قيد الإيمان
في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على
النص لأن الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الإطلاق
وش قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لأن الكفارات
جنس واحد

فصل أفعال النبي عليه السلام والمراد منها أفعاله الاختيارية صالحة للاقتداء لأنه
الباب ... حكم الاقتداء في أفعاله سوى الزلة وإنما تعرض للزلة دون غيرها لأن ...
لبيان أنها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لأنها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل
ولكن وقع من فعل مباح قصده والمعصية فعل حرام وقع عن قصد إليه فأطلق اسم المعصية
على الزلة في قوله تعالى فعصى آدم ربه مجاز لأن الأنبياء معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن
الزلات عندنا وعند بعض الأشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الأنبياء عم ليس معنى
الزلة أنهم زلوا عن الحق إلى الباطل ولكن معناها أنهم زلوا عن الأفضل إلى الفاضل وأنهم يعاتبون به
لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله أربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم ... القدوة(?)
أفعاله عم إلى أربعة متابعة لفخر الإسلام وسائر الأصوليين قسموا إلى ثلثة أقسام وأدخلوا
الواجب في الفرض وهو أقرب إلى الصواب لأن الواجب الاصطلاحي هو ما ثبت بدليل فيه اضطراب
لا يتصور ذلك في حقه عم لأن الدلائل كلها قطعية في حقه عم والجواب عنه أن المراد تقسيم
أفعاله بالنسبة إلينا ويتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض أفعاله في حقنا بدليل ظني
والصحيح عندنا أن ما علمنا من أفعاله عم واقعا على جهة أي صفة نقتدي به في إيقاعه على تلك الجهة

المذكور في الكتب من سهوه عم هو حديث ذي اليدين والمذكور فيه انما هو تسليمه عم على راس الركعتين في الظهر دون العصر ويحتمل ان يكون مرويا لكن لم نصل اليه فالعهدة في ذلك عليه وحمله على مجرد الفرض غير موجه عزمي

مطلب في بيان حكم من افعال النبي عم

حتى يقوم دليل الخصوص ومالم نعلم على اي جهة فعل النبي عم ذلك فعله على ادنى منازل افعاله
وهو الاباحة ثم فرغ عن بيان افعاله شرع في بيان حكم النسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض ل
لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار عنده اشارة الى وقوع الاختلاف فيه فعله عم ان عرف ا
كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او خصوصا به
كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان
غيرها قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب
والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان
يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد
اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يخير فيتوقف الى
ان يقال التوقف يوجب الشك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدي بذلك بجهة توهم
المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والقول المختار
انا في قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة نص على جواز التأسي به في فعله
حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عم والوحي نوعان اي فرغ من تقسيم السنن
شرع في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام في بيان طريقه في اظهار احكام الشرع اهو
بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عم
الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت
بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عم بعد علمه بالمبلغ وهو ملك بآية قاطعة المراد منها
العلم الضروري الحاصل له بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله والقرآن من هذا القبيل
قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه
بلسان الروح الامين والنوع الثاني قوله وثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام

الوحي نوعان

مطلب في الوحي الظاهر

مطلب في الوحي الباطن

الاجتهاد من النبي عم وحي باعتبار المآل

واليه اشار عم بقوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله تعالى
بان اراه الله بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال تعالى لتحكم بين
الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بان يتأمل في الاحكام المنصوصة
فجعل الاجتهاد منه عم وحيا باعتبار المآل فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو
الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة و
المتكلمين ان يكون هذا من حظ النبي عليه السلام في احكام الشرع محتجين بقوله تع
وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد
لا يكون وحيا واجابوا بان قوله تع وما ينطق عن الهوى نزل في شان القرآن معناه ما
ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء تقول رميت عن القوس
اي بالقوس ولئن سلمنا ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولكن سلمنا انه نفى النطق عنه
بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه
عم وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقرر على الخطأ وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم
يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى
وجوده ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت
الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر
بخوف فوت الخاطب الكفؤ ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام الا
انه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطأ هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز
كان ينبغي ان يكون منزلته منزلة النص فيكون خطأ فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين
احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطأ
في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطأ لانه يؤدي الى الامر باتباع

مطلب في مدة الانتظار ثلثة ايام

تقليد الصحابي

الخطأ وهو بط بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي عم من الصحابة
بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر المص نظرا لما
ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي عم كالالهام وهو
القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه اي في حق النبي عم
حتى لم تجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة
فانه ليس بحجة وشرايع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله تعالى ورسوله علينا فاحتج ابو يوسف رض
في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
مع ان ذلك كان فيمن تقدم نبينا بقوله فقص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب
او نقلهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب من غير انكاره
على انه شريعة لرسولنا عليه السلام لما تحققت شبهة السماع في قول الصحابي ناسب
ان يلحق باقسام السنة فقال تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله
او فعله معتقدا للحقيقة من غير تأمل في الدليل يترك به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم
قيدنا به لان مذهب صحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر لان فيه احتمال
السماع من النبي عليه السلام بل الظاهر من حاله يعني لتخيير فكان قوله مقدما على الرأي ولئن
سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول
والاحوال التي يتغير بها الاحكام ولهم مرتبة في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة
السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا
بالقياس فرأيه محتمل للخطأ فلا يكون حجة لغيره وقال ش لا يقلد احد منهم اي من الصحابة
سواء كان يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لنا فهو حجة لان الصحابة
يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو بط

وقد اتفق عمل اصحابنا بهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس
مثل المقادير كما في اقل الحيض بعينه كما قال عمر رض اقل الحيض ثلثة وشرا ما باع باقل مما باع قبل نقد
الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة القائلة اني بعت خادما من
زيد بن ارقم بثمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه بست مائة درهم
بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله الا ان
يتوب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس فانهم لم يستقر مذهبهم في هذه
المسئلة بل ثبت عنهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس
وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر رأس المال قال ابو يوسف ومحمد تسمية قدر
رأس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف
من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن
عمر رض خلافه وابو حنيفة رح شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه وقال
بلغنا ذلك عن ابن عمر رض والاجير المشترك كالقصار لا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز
عنه كالسرقة ونحوها اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق وقد روي وجوب
الضمان عن علي رض فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروي عن علي رض
فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابة
لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان الى سبب ذكره لان تعيين محل النزاع يجب
ان يتقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اي من الصحابي من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف
لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم قد اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع عن النبي عم
فيتعين وجه الاجتهاد فيحل محل القياس لا نسخ في القياس بل يجب النظر ترجيح ان امكن والا يعمل بايهما
شاء بشهادة قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غيره فسكت مسلما له لانه لو بلغ
من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما ان يبقى فان ظهرت فتوى في زمن الصحابة رض

تقليد التابعي

وذكر انه لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على صحابي يترك به القياس وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد وعند الشافعي لا يعتد به
عيني زاده

والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا روي عن ابي حنيفة رضي لانه لما زاحمهم في الفتوى علم انه رايه في القوة والضعف مثل رايهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا رض تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي فشهد له قنبر والحسن بن علي رض فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجزها وكان من راي علي رض جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وفي الصحيح من قول الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المص وعن ابي حنيفة رح انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رايهم ببركة صحبة النبي عليه السلام ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في الراي كان مثل سائر الائمة في الفتوى لا يصح تقليده وشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رض على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله القبعي

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد عليه السلام في عصر على امر فقيد كالائمة يخرج الامم السابقة وقيد في عصر لئلا يتوهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل بهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبر فاتى الاجماع فيه الى الراي هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر وركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا

يتعلق بالساكت فكان الاظهر تقديمه على قوله تخصيص كما في الشرح الاكملي

في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصرهم وسكت الباقون ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التامل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل انتشار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف ش قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تادي تاملهم الى الجواب فلا يدل على الرضى كما روي عن ابن عباس انه خالف عمر رض في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال لانه كان مهيبا فهبته فمنعني درته وبعض اصحاب ش رحمه انه قال انا نكون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام ش بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضاء والوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضا اولى ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر الانعقاد فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا الى الاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا اي المجتهد باقي في باب القياس الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني

الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما
يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة
للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين
فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم فيه التقليد وكونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح
عترة الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي عم مدح
اصحابه واثنى عليهم وانهم في الامر بالمعروف بهم الاصول وقال عليه السلام اني تركت
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي ولان ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على
ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة
ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث
من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على ما في حياته في زمن الرسول عليه السلام وانقراض العصر
يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وقال الشافعي شرط لان
الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء والاستقرار لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل
ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين
الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد لا ينعقد عندنا لا يصح وعند ش يصح وقيل يشترط للاجماع
اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة
وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب ش رح الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني
وقال الكرخي انه لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا وهو مختار فخر
الاسلام وتبعه المصنف ايضا بقوله وليس كذلك في الصحيح وقال بعضهم فيه اختلاف بين
ائمتنا فعند محمد رح يمنع من الانعقاد وعندهم لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع

ابي حنيفة مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عندهم
لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي ح رح في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا
للاجماع وقد اختلف الصحابة رض في بيع ام الولد فعند عمر رض لا يجوز وعند علي رض
يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر
اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا
حتى لا يكفر جاحده فصادف قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع
القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع
اللاحق والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر
وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام
يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق
المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل
ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله
شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع وذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر
في الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطاء وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة
الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد
يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال تعالى ان ابراهيم كان
امة قانتا لله وقيل ما يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به
ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك
وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه
الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت
الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا الامر

قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس علة للجعل اى لتعلموا بالتأمل فيما نصب لكم من الحجج وانزل عليكم من الكتاب انه تعالى ما بخل على احد وما ظلم بل اوضح السبل وارسل الرسل فبلغوا ونصحوا ولكن الذين كفروا حملهم الشقاء على اتباع الشهوات والاعراض عن الآيات فتشهدون بذلك على معاصريكم وعلى الذين قبلكم وبعدكم روى ان الامم يوم القيمة يجحدون تبليغ الانبياء فيطالبهم الله ببينة التبليغ وهو اعلم بهم اقامة للحجة على المنكرين فيؤتى بامة محمد عليه السلام فتشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد فيسأل عن حال امته فيشهد بعدالتهم وبهذه الشهادة وان كانت لهم لكن لما كان الرسول كالرقيب المهيمن على امته عدى بعلى

الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قبل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة وان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور التي يجب بها بعينهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضهم باعيانهم حتى نتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الاثنين منهم تقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون قلت ان الله لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي اى مستند الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقال البعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال البعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام في توفيق بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكن قول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رأوه مؤثرا وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما وقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف اى الصحابة رض باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه موجب للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة رض اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل

دون

دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي الاجماع المنقول من الآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع فان الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب ثم ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا اى تصريحا من الكل بالخلافة في حجيته فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي قص البعض اى بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اى اجماع اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة من الاجماع السكوتي من الصحابة ولقائل ان يقول ان السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اى ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطي يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اى ذهب بعضهم الى ان كون

الاختلاف على قولين اجماعًا على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص
بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر كذا قيل

باب القياس

القياس في اللغة هو التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير
جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم
العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع
لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء وللقائل ان يقول
لا نم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم لان قياس المجنون
على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين
ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه
والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة
مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس
مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال بانه حكم لكان يلزم
منه انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما
الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع
وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه
فان لم توجد فيه لا يبقى على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان
فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي
هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم
على هذا اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا وانما
تمكن الشبهة في طريق الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تع فاعتبروا

يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من
كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي
عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم
تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله الذي
وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله
فان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله عم فان لم تجد يناقض قوله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عم سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك
لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول عم دل على ان القياس
حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عم فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة
بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث
واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تع فاعتبروا وهو التأمل فيما اصاب
من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء في الاعتبار
بان تأمل وان كان المراد به والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك
العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بان نتأمل في احوالهم ولما كان
التأمل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب
دليلا معقولا لاسباب نزلت عليهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فانا يكون
في الحكم والسبب القياس نظيره لان النظر فيه في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات
متعلقة باسباب سبقت كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها كما ان
مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره
يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا
يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه

قوله اى الفاظ تلك الحقايق فيه اشارة الى ان المراد بالحقايق ههنا هو المعنى واطلاق الحقيقة على المعنى تجوزا واقع صحيح كما صرح به العلامة فى التلويح اى للاستعارة غير الفاظ الحقايق لتلك الحقايق
عزمى زاده

اللغوى الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون دلالة على كون القياس الشرعى حجة مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما فى المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار فى المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك اى مثل هذا الاستدلال ثابت بالمعقول وجهه ان من تأمل فى حقايق اللغة لاستعارة غيرها اى غير الفاظها لها سائغ اى جائز كما ان من تأمل فى الانسان معنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اى نظير كل واحد من التأملين من حيث انه تأمل فى معانى النص لاثبات حكمه فى كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قلت هذا اثبات الشىء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذى ذكر قلت لا نسلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذى هو ضرورى جائزا بطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به فلا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر اذ الحادثة وكلامنا فيه ، وبيانه اى بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور وانه عبارة من حيث ان النظر فى كل واحد منهما نظر فى الحكم والسبب ثابت فى قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضى فعلا يلصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا ذكرت فى المبادلة فناسب تقديره بيعوا وجاء الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اى الحنطة شىء من شأنه الكيل عند ارادة معرفة مقداره فى ذلك الجنس وقوله عليه السلام مثلا بمثل حال لما سبق يعنى بيعوا الحنطة بحنطة اخرى متماثلين والاحوال شروط اى بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين

وقد يجعل الربوع على انه يكون فاعل لمقدر وهو يجب ... (margin note)

يعنى وهو حرام ... هى حرام كما فى شرح المصابيح
عزمى

والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التى هى شرط والمراد بالمثل القدر وهو الكيل فى المكيل والوزن فى الموزون دون غيره بدليل ما ذكر فى حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراد بالفضل فى قوله عم والفضل ربوا الفضل على القدر اى القدر الشرعى الذى ذكرناه حتى لا يجرى الربوا فى بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا فى حفنة بحفنتين ولا فى بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم تبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اى بين البدلين فى القدر ثم حرمته اى حرمة الفضل تثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فتكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل فى صيغة النص وبقوله عليه السلام الفضل ربوا لان الربوا اسم لكل زيادة فى احد البدلين بهذا اى الذى ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعى اليه اى العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية فى القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضى ان تكون امثالا متساوية ولا تكون كذلك اى لا تكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوى وكذا ان لم يوجد القدر كما فى العدديات لا تحصل المساواة فى المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عم بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة فى الربويات بهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم لان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردى ودرهم فى مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردى ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله صلعم جيدها ورديها سواء فهذا حكم النص اى كون الداعى الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأى

المناسب لقوله اذ الصورة ان يقول ههنا والى المعنى
عزمى

بيع ... فان قيل ... بالجودة
عزمى

كذا في عامة النسخ والصواب كون الفضل وقد ذاتيته في نسخة

ماظننتم الاية يعني ان عجيبا ونخلة فوقهم ونخيلهم

ووجدنا الارز بهذا الشرط في بيان ما لم يوجد فيه نص بعينه وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص والدخن امثالا متساوية فكان الفضل عن المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو كون العقد خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المأمور به وهو اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته نظير المثلات اي العقوبات التي نزلت بالامم الماضية فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار ثابتا في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا النبي عليه السلام حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عم وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فكتب المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من حصونكم فان قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليه السلام الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن المسلمون ان لا يخرجوا من ديارهم لعزتهم وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر الله وعذابه من حيث انهم خربوا بما جاءتهم الى الخشبة المجاورة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبها بايدي المؤمنين تسببهم في ذلك فانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس في بني اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج كما يصلح القتل فيكون الذين كفروا

اشارة الى ان قوله من الله متعلق بمانعتهم

النظر نفعه مكر يا بالتنصيص مغنى الانتهاء

129

اي وكذلك في مسئلة الربوا اذ لا فرق بين حكم هو هلاك في محل بل نقيس مكان بمكان لا نا نبين ان حكم النص ثابت في الفرع باعتبار معنى هو كفر وبين حكم هو ونظيره لانا نثبته ابتداء والطلب عن المعقول فجائز وضع تحليل او تحريم في محل باعتبار معنى الاسباب للعمل على هذا الوجه كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب هو قدر او جنس فالتنصيص والسنة ويلزم من ذلك ان طاعة الله تعالى عز وجل لا يتوقف على علم يقين بان اعتبار في القصد المعنى ضعيف يكون ودليل على الاحتجاج بيانا ثابتة وقوله من اهل الكتاب بيان لقوله الذين كفروا وقوله من ديارهم بيان لقوله اخرج لانه في معنى اليقين

افاضة

واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يدل على تحقق الثاني بعده وهو اجلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص ليعمل به اي بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي فكذلك الحكم في الشرعيات لا نستخرج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص فيه وكذا عن نفاة القياس اما عن الاية فالقرآن نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرأي الفاسد بدليل قوله قاسوا ما لم يكن بما قد كان فانه قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري وان عن المعقول فهو انه تعلق الحكم بمعنى من صيغ النصوص فانه ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع في الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المؤولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هنا والاصول في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان يكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به عنده لكن لا بد لذلك في هذا الاصل الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة والثاني في انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله ولا بد قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه اي النص شاهد اي ان النص معلول في حال القياس مع الاسلام يكون بمعنى كقولهم كتبته لتخليص من رحبانه في خمس فلا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل عند علم التعليل بالنص لان اشتمال النص على العلة جامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن

اعلم ان الوصف الذي يتعلق به الحكم قد يكون لازما كالثمنية لايجاب الزكوة في الحلي عندنا وكالطعم لجريان الربوا عند الشافعي وقد يكون عارضا كتعليلنا الفساد بتعلق عتقه بمطلق موت المولى كتعلق عتق ام الولد بمطلق موت المولى فلا يجوز هناك فكذا هنا وقد يكون اسما كالخمر حيث تعلق الحكم باسم الخمر الاسكار

فيلزم من ذلك ان طاعة الله لا يتوقف على علم اليقين

افاضة

انما يلايم هذا التفسير قول ابن مالك حيث ادرج باء الاستعانة في السببية والاعرف ان يكون مقابلة لها كما في مغني اللبيب ولذا قال بعض شراح الباء في قوله بنقد للاستعانة ويجوز ان يكون للسببية

عزمي

يعني في شهادة خزيمة ويكون ذكره ههنا على طريق التشهيد وهو مع ما فيه من اللطف تاخير عن قوله النص كشهادة خزيمة كما لا يخفى

عزمي

والفرق بين الباء بمعنى مع

هذا يغني كونه موافقا للمذهب الجمهور

وحكم ودرمع فهذه الامور بجملته يجب مع فهذه القياس شرط ان لا يكون الاصل ثابتا حكمه المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا نص عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المنصوص عليه من نص او اجماع والفرع هو نحو بيع الارز نسيئا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي يبتنى عليه الغير هو الحكم دون المحل واذا عرفت هذا فنقول اذا كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت لحكم مخصوصا بحكمه اي منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها بشهادة خزيمة لكن انه كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله من شهد له خزيمة فحسبه وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه صلة للمخصوص وهي تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على الغالب كشهادة خزيمة اي قبول شهادته وحده هو الحكم خصت شهادته من عموم النصوص الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس لا يرى ان اهل الذمة لم يخصوا من آية القتال الجزية فهم الشيوخ والصبيان بالقياس قصته ما روي ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال النبي عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء الا انصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانه تعدية الحكم الى غيره ابطال الخصوصية الثابتة بالنص فانه حق بهذه الكرامة من سائر الصحابة لفهم جواز الشهادة لرسول الله عليه السلام بناء على اخباره لكونه نبيا

شهادة رجلين بقوله فحسبه

عزمي

شهادة خزيمة

كذا في عامة الكتب لكن قال القاآني في شرح المغني قلت في حمل اختصاص خزيمة من هذا القبيل نظر اذ لم يرد فيه نص آخر يدل على خصوصية الحكم بخزيمة

عزمي

الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله في افادة العلم كالعيان وان لا يكون معدولا به اي بالباء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يتأتى المجهول منه الا بالتعدية والضمير راجع الى الاصل يعني لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اي ما تأكلوا فالصوم مع الاكل او الشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطئ عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية وتكميل في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدية فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدية بل من شروطه الشرط الاول كون الوصف متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله اعترض علينا بان تعدية الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدية حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدية الحكم تعدية مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصورها وتوقعها شرط له لا نفسها ولا بعد في ان يكون تصور وتوقعه متقدما ووجوده متأخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة كقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لان الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف وخلاف جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة الظن فالشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا يرى ان كتب النحو والفقه مملوءة بالاقيسة فكذا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا الوجود بمعنى الشيء في شيء آخر بلا وجود صورته الا يرى ان الياقوت خاتم بالآلة والخزف ايضا خاتم بالذات ومع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكروا من الاقيسة في الكتب

لان حكم الشيخ هو الاصل الثابت فلا يكون الاستاذ ودشان الشرط التقدم

عزمي

شروط القياس

يفهم كون توقيف الحكم بالشرعي

عزمي

على الوضع فلا يجري فيها القطع الايدي وادعت
العقلي ايضا من غير توقف على الوضع واعتبر ودلم يعمل عود وبيع وقول اعللت آنك
ثم وقت ولم تدعم قطعط واحلة

قوله من غير اي لا نعيج في الفرع حكم او نعير
الاصل من اطلاق قدرا وتقييده بنقص الحكم وانما يعم
ذلك بما يتعلق باعتبار المحل ظنيا في
التغيير النص عن الضمير ورتبة تلوح

بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لاخر لا يجوز القياس
عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس
التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا حاجة
الى القياس الاخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم
تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس
كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير
الحاق باصل وهو بعينه والشرطات كلها ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان [illegible]
فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا
لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي ان كان حكمه موافقا لحكم النص
كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص فلا يستقيم التعليل لما بين المصنف الشروط فرع
عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات
اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا سفح ماء محرم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة
فيكون اللواطة زنا فيجري حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه اي
لكون التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية وهذا
متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا خلافا له لا يحرم الوطء وعند الشافعي
يصح ظهاره فيحرم وعلل بان حكمه حرمة الوطء والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه
قياسا على المسلم ولكنا هذا تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها
وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس باهل لان فيها معنى
العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر
والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا
لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع على الشرط الخامس وقال الشافعي

قال الحرام سبب لفقد للاحصان وللذلان لا والمصاهرة
بينه بطريق الكرامة من جنايات بالمحارم ولهذا
فيما الحاق الاجنبيات الاجنبيات وهو الذي خلق
منت الله تعالى بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا
ومن وصهرا والحكم لا تثبت الا بما هو
نعمة عيني

لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ وهما
ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطئ فظ واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره
فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع
في الانسان بلا اختياره فيه منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا يرى الى قوله
فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره لانه وجد من عليه الحق من
وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو مخلوق الله ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل
ساقطا لوجوده بكسب العبد فحق تعدية عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره تكون
فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا
اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ [illegible] فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال
الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت لا الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق
لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم الى اقربائهما
وهو الوطء مقامه ويستوي في ذلك الوطء الحلال والحرام ولا اشتراط الايمان في رقبة
كفارة اليمين والظهار هذا فرع على الشرطات الخمس اشتراط الايمان في كفارة
اليمين والظهار بجوازه علل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط
في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى شيء فيه نص بتغيير وذلك
الشيء هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار
مقيدا وتقييد المطلق تغيير له والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط
الاربعة وانما صرح به ليمتاز من الشروط المتضمنة في ضمن الشرطان الثاني ان يبقى حكم النص
بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل
خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل
التعليل به كتعليل الشيء في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام

قوله لان المراد منه كتساوي في الكيل اه الاقتصار على ذكر التساوي ههنا بناءً على ان ذكره في قول المص ولن يثبت ذلك اشارة اليه فقط وفيه ما فيه قال المص في الشرح ولن يثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان التساوي انما يعتبر بالكيل بالاجماع وبالنص والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل على احد المتساويين كيلاً والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة كيلاً والكل لا يتاتى الا في الكثير انتهى والمفهوم منه ان يكون الاشارة الى الاحوال وامر تذكير اسم الاشارة سهل. عزمي

بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعماً وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علل بالتمليك قياساً على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى انا خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير خصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عليه السلام استثنى الحال بقوله عم الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ لا اصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت ذلك اي تساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع وكان آخر الكلام دليلاً على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالته مصاحباً حال من النص للتعليل لا به اي لا بالتعليل وانما سقط حق الفقير في الصورة هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة رفقاً بالفقير في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها فانتم ابطلتم بالمالية صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقع فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص اي باذنه الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالاً مسمى على الاغنياء لنفسه

كالشاة والبقرة ونحوهما ثم امر الله الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعده الله للفقراء بقوله انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقرة او عين النقدين وذلك لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد الله للفقراء من غير مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقاً بعين المنصوص بل بمطلق المال وكان الامر بانجاز المواعيد اذناً بالاستبدال ليقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل علماً اي وصف جعل علامة انما قال ركنه بهذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافاً الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علماً على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافاً الى العلة في الاصل والفرع جميعاً كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علماً فيهما وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم بالعلة في الاصل فمن اين تتأتى التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثراً لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل لا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل

حيث جعلتم العلة الكيل والجنس فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي. عزمي

الفضل بالمبيع لا يجعل ذلك من جهة غنيه يجعل من عينه كما اذا زيد

وهاهنا محل الجواب ان تغيير النص بالتعليل بل بدلالة النص الواردة في اموال الاغنياء وايجاب الزكوة ارزاق الفقراء

وهم مشايخ سمرقند وهو مذهب جمهور الاصول

غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علماً على حكم النص ايما كان
اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيدخل فيه حكم الفرع على حكم النص مما اي من الاوصاف
التي اشتمل عليه النص اي ثبت حكمه به وعُدّي بعلي لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال
نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز
عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة
او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يكون جعله علماً على حكمه ويجعل الفرع
نظيراً له في حكمه اي للنص في حكم النص احترز بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن
للقياس بوجوده اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية بهذا اشارة
الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم
الفرع فثمرة القياس ونتيجة ولا يجوز ركن له موقوفاً عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام
المصنف وان لم يكن صريحا في كون الثلثة اركاناً للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه
موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي
جعل علماً على حكم النص جائز ان يكون وصفاً لازماً للمنصوص عليه كالثمنية فانها
لازمة للذهب والفضة علّلنا بها في وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا تجب
الزكوة في المصوغ منهما كما تجب في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه
الثمنية لا تبطل بصيرورته حلياً وعند الشافعي علل بها في باب الربوا وهو مردود عندنا لانه
تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانه متعدية الى الحلي
والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بهما مالية الاشياء وعارضاً
كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو
عارض لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر واسماً اي جائز ان يكون ذلك المعنى اسماً
كالدم في قوله عم للمستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق

انفجر فان الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار
صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم
الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم
فيكون قياساً في اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا باسم فيكون
تعليلاً بالوصف حقيقة فيصح وجلياً بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف
في الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات وخفياً كعلة الربوا وهي
القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند ش رح
والاقتيات والادخار عند مالك رح وحكماً اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكماً شرعياً
كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز قضاء الدين عن الميت قال النبي عليه السلام
للمرأة التي سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على ابيك دين والدين عبارة عن وصف ثابت
في الذمة وذلك الوجوب واتيه حكم وفرداً كالعلة لتحريم النساء وهو الجنس وحده او الكيل
وحده او الوزن وحده وعدداً مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون
الوصف الذي جعل علة في النص كقوله عم انها من الطوافين وقوله عم كيلاً بكيل ووزناً
كان ثابتاً به اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد ولكن ليس في النص لانه مخبر
في العقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روي انه عم
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي عاقداً والاعدام صفته فيكون
ثابتاً باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالة اي دليل اطلق المصدر على الفاعل
كون الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي
يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به
قبل القياس كما ان شهادة الشاهد بعد صلاحهما للشهادة بان يكون حراً
عاقلاً بالغاً مسلماً لا تقبل ما لم تثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى جنس العلة

ويجيء المصدر من الثلاثي المجرد على مفعل بفتح الميم والعين قياسا مطردا صرح به في الشافية قال
في الكشف المناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان
النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ويجيء المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد انتهى وذلك
ما اختاره الشارح اهو دده

عزمي زاده

وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في
عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس
ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقدم في الميراث فيقاس
عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث
ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات الكثيرة بعذر الاغماء
فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ان يظهر
اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو
مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وبهذه الاقسام الحجة ونفي صلاحية
الوصف ملائمته وهو اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة
العلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا
يكون نائيا عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات
الحكم الشرعي فلا يصلح العمل بها الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين ببيانهم عرف
احكام الشرع قال الغزالي المراد بالمناسبة انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت
الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد
الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما
لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل
ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع
منكحة ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الحاء والثاني جمع المفعول على مفاعل
مقصور على السماع وقد ابهم الانباء ومكاسير شاذ كذا في الشافية لما يتصل به من
العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار
معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغائر معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة

مثال التعليل بما يوافق العلل المنقولة عن السلف كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة فهذا تعليل بوصف ملائم فان الصغر وصف مؤثر في اثبات ولاية الانكاح كما يجيء وهو منقول عن السلف فالحاصل ان تعليله عليه السلام لبعض الاحكام باوصاف مؤثرة مستخرجة

والمراد بالموافقة ان لا يكون اضافة الحكم الى الوصف نائيا عن ذلك شرعا وعقلا ويكون حسنا كاضافة العقوبة الى الجناية والثواب الى الطاعة والضمان الى الاتلاف

شرح

تنبيه على ان الوصف انما يصير حجة بالتاثير والا فقبله يمكن ان يكون معقولا المعنى او لا فيكون حجة ايضا وكذا تعليل السلف بها فان اجماعهم حجة

فافهمه

عند ش وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفوء بغير رضاها لا ينفذ
عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في
اثبات الولاية في مال الصغير فان الصغر مظنة العجز دون البكارة كما اثر الطواف معلول
مطلق بما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف
الذي علل به النبي عليه السلام سقوط النجاسة من الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
والطوافات فان الطواف مناط للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط
النجاسة فكذا الصغر مناط العجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا
لتعليل النبي عليه السلام دون الاطراد يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد
وجودا او عدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل
القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب يحل له
القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب
هو الله فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى
معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان قولهم
العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لايجابه تعالى والحكم في حقنا فليست كذلك
بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها
بها لا محالة كما تثبت الاجزية الى الافعال ونسبة حل البضع الى النكاح والقصاص الى
القتل وان كان المنقول ثابتا بالجملة واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد
يكون اتفاقيا ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الاسمية الا ترى ان من قال لعبده انت حر
ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وجودا فلا بد من ان يكون
مؤثرا من جنسه اي من جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لانه

فان العلة وان كانت في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف لكنهما مندرجان
تحت جنس واحد فهو الضرورة والحكم في احدى
الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما

مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس
هو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل
ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم
يندفع به الضرورة كذا في التوضيح

عزمي زاده

اي بشيء اخر غير الغضب وقوله او غضب عطف
عليه لا على لفظ يشغل والاظهر قول فخر الاسلام
ولا يحل له القضاء عند شغله بغير الغضب

عزمي

وقد قال الشافعي ان ليس على الكافر حدود ... فكذلك النكاح

لان استصحاب العدم اي عدم العلة اضافة الاستصحاب الى العدم بادنى ملابسة يعني
طلب العلة فانتفى الى عدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى من وجه آخر لان العدم
لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما
بينا ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الشافعي رح
في النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وكونه غير مال
لا يمنع قيام وصف آخر لا فرق في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح
من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان
مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا
من المال فلما يثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى الا ان
يكون السبب معينا استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن شرط الاطراد النفي في جميع
الاحوال الا في حال كونه سبب الحكم المتنازع فيه معينا ان لا يكون له سبب آخر غيره فيصح
الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم عللتم بالنفي في مواضع كقولكم ... ولد
المغصوب لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح
الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب
ومنها قولهم في الخمس في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف
عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما كان في ايدي الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل
والمستخرج من قعر البحر لا يكون في ايدي الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة
فلا يكون فيه خمس والاحتجاج اي من جملة الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو
الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف
بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو ثمرة بموجب الاستصحاب لا نفس
الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان

الاستصحاب

وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او
يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا
استدل الشافعي رح على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك
الدليل كما ثبتت الشرائع بعد وفاته عم اجاب المص عنه بقوله لان المثبت ليس بمبق يعني
الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة
اخرى ولو كان البقاء مبنيا لوجود لما افتقر البقاء عنه وبقاء الشرائع ان البقاء
فيها بعد الرسول عم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عم
خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف
وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم
انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف
في استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد وكان استصحاب المستدل
اي جعله حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي رح وعندنا
لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لا الزام خصم وفائدة الخلاف تظهر
في مسائل منها ما ذكره المص بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة
فانكر المشتري ملك الطالب اي في السهم الذي في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في
يدك بالاعارة ان القول قوله يعني القول للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة
الا ببينة اي باقامة البينة على ملكه الذي في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل
الملك ظاهرا والظاهر يصلح للدفع لا للالزام وقال الشافعي رح تجب بغير بينة لانه يصلح للدفع وللالزام
عنده ومنها ... في بيع الشقص لا يستحق خلافا للشافعي في استصحاب الحال لانه لا يثبت له
بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم
اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل

عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند من يرى القول قول العبد لانه يصلح للالزام

فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني

حجة يصلح للالزام قلت لانم ان كل ظن معتبر ولئن المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره

ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظني اي اصل

بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تعلق امرين كل واحد منهما مجا

يمكن ان يلحق به المتنازع كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض لان من الغايات

ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله فنظرة

الى ميسرة فلا تدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني بهذا الاحتجاج

فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فيأتي دليل يثبت هذا

الحادث فان قال دليلي تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت

فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل

فان قال اعلم نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل

وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلم يكن احق ان يكون المرافق لانه

لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض

الدليلين في نفس السور وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولانه

غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما الا

ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك

لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد

الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه

ليقع به الفرق بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع بعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم

اي كقول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول

وهذا فاسد لانه قياس لا يثبت عليه لانه ان جعل نفس المس معتبرا لزم قياس المس

على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف

المختلف فيه وهو ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة

للحكم كقولهم في الكتابة الحالة انها باطلة لانه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق

فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا ايضا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا

لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم

المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع

عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة

الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا يشك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفقه

كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في منع جواز الصلاة بثلاث آيات الثلاث ناقص

العدد عن سبع يريد بها الفاتحة فلا يتأدى به الصلاة كما دون الآية اي كما لا يجوز

بما دون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلاة

ذكره في المحصول لان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن

متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل

هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين ومنع عن سبيل الرشاد وهذا غير منقول

عن السلف بل احدثه من كان من طريق الفقهاء بعيدا والاحتجاج بلا دليل اي الاحتجاج في

نفي الدليل كمن قال الحكم الله في هذه الحادثة كذا يطلب منه الدليل ومن قال لا اعلم حكم الله في هذه

الحادثة وما كان في الحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب

الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج

بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس حجة اصلا لا في

الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله عز وجل قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية

وذلك تنصيص على ان لا دليل لا يكون حجة ولهذا انكار الخصم لا يكون حجة على المدعي بوجه ما
حتى انه بعدما احضر مرة وجحد اذا طلب احضاره مرة اخرى احضره القاضي واذا طلب ان يحلف له بنفسه
او بالمبيع الذي فيه الدعوى اجبره القاضي على ذلك واذا طلب يمينه حلفه على ذلك ولو كان لا دليل حجة
للنافي على خصمه لم يبق للمدعي عليه سبيل
بعد انكاره افاضه

فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل واوضح من خصص النفي بانه مدعي النفي فيما
في العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات
فمدعي الاثبات كوجوب شيء ونديه مثلا يدعي حكما شرعيا واما الذي في فينكر وجود الوجوب ويدعي
انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر
النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت
فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون
دليلا اذا كان انا في عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء
الدليل فان قلت قال ابو حنيفة رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر فكيف احتج بقوله لا اثر فيه
بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد رح حاكيا عن ابي حنيفة رح لا خمس في العنبر قلت لم قال
لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في
الماء وهذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله
في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما يجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر فيجب
القياس فنزل على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام
لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم
اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم
او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة
محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي رح لا يحرم وبهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح
اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالته او اشارته او اقتضائه لان الحكم ثبت
بها ثابت بالنص فنقول الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر
والجنس على ما مر ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير

علی اصول فی الاسلام الفقه

من النسيئة فما لجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا به شبهة الربوا
لان الشبهة هي الحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة
الانعام هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط لزكوة ام لا فعندنا هي
شرط وعند مالك رح لا وهذا النظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عم في خمس من
الابل السائمة شاة ولا اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط
السوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود
في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك رح فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو
قوله لا نكاح الا بشهود وهو تمسك بقوله عم اعلنوا النكاح وشرط العدالة والذكورة
فيها اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاصل فيها هو ان الشهود شرط
لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي رح ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة
فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو تمسك
بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث
وانما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة
هل هي صلوة شرعية ام لا فعندنا ليست بصلوة فلا ينعقد النفل بها وهو تمسك بما روي انه عم
قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه عم نهى عن البتيراء اي عن الركعة الواحدة
وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة رح
لقوله عم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند
صاحبيه والشافعي رح سنة لقوله عم للاعرابي حين سأل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع
تعدية حكم النص اي حكم الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي
فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل
مساواة عندنا جائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فيكون التعليل اعم من القياس

لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة
المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص فتكون صحيحة
بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة التعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف
صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل وان ان دليل الشرع
لابد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص
عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل
حكم سوى التعدية فان قلنا التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت
انه يحصل بترك التعليل لان حصره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة
على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا
بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد
قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص عندنا فلا فائدة
في العلة القاصرة وعند ش يضاف الحكم الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا
فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال
عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك
لم يفد التعليل الا التعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها
لا تتوقف على صحة تعديتها بل وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر
انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلاثة
الاول وهي باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية
باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب في صفته اثبات الشرع
وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا
لوجد الحكم بدونه وبعدما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا
خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية اصلا

لان التعليل بالعلة القاصرة المنصوص عليها بنص
عزمي
او اجماع صحيح بالاجماع
العلة

الاشارة الى ما ذهب اليه الشافعي لا الى ما قيل وان كان
المتبادر ذلك وذلك لان مؤدى تعليله انما هو ترتيب
المبنى دون البناء ولا يلزم من بطلان الاول بطلان الثاني

الشافعية
وفي شرح المص دفيد معنى قول
ان حكم الاصل ثابت بالعلة انها الباعثة على حكم
الاصل وقول الحنفية يثبت بالنص فلا يثبت بالعلة
عزمي
ان النص عرف بالحكم فلا خلاف في المعنى

بان يثبت سبب او شرط الحكم بنص او اجماع فيعلل ويعدى الى محل آخر فقال عامة
اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام
احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا
في كونه سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين
اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك
فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك
استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس
لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا
للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط
كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد
لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان
يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول
المصنف والتعليل للاقسام بطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية اي تابع فخر الاسلام
والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا
في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان
يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان
شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع
اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المص في شرحه وهو دليل
يعارض القياس الجلي [illegible] فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يعارض
القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون
الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة

تم القسم الرابع

والقياس الخفي كالسلم فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا
تركناه بالنص وهو قوله من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الى اجل معلوم والاستصناع فيما
فيه تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره
ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه
بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو نهيه عليه السلام عن بيع
ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان
القران شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران
شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع
وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن
صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس في طهارة سؤر
سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام
كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم لم ينجس العين
ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأخذ بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير
تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو لا يتنجس من الميتة فعظم الحي اولى فما صارت العلة بهذا
شرع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان فقد ذا علة
بالاثر خلافا لاهل الطرد كما مر بانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس
الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة رح واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم
خامس تفرد به ابو حنيفة رح واقول بالتشريق لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة
في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق
عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس وقد نقل عن الشافعي رح انه
قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع

تلاوة آية السجدة في صلاته

فهو الشارع لذلك الحكم اذا قوى اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على
سؤر سباع البهائم وهذا ضعيف الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع
ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فرجح
على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى
لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة
والفناء وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي
فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلاته فانه يركع بها ان شاء ان كانت الآية
في آخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة
وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع
السجدة اجزأه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا
في الذمة لا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي
في شرح القدوري في الاجناس لو ركع في وسط السورة ينوي السجدة على التلاوة و
الركوع جميعا جاز عنهما وبه اخذ قياسا يعني نقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه
يجزيها في القياس لان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخشوع ولهذا اطلق الركوع على
السجود في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا فان الخرور هو السقوط موجود في السجود دون الركوع
فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا يرى
ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى
وهذا اثره الظاهر لان المأمور به لا يتأدى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى
بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا ترى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة
ولهذا لا يجب نذره وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلاة يعمل ما هو المقصود من السجود
لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلاة حيث

لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار ما لا قربة فيه للتعبد كالسجود
وهو حصول المقصود بالركوع مع انه دال وهو اعتبار نفس التشبه والعمل بالمجاز مع
امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر كالاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل
غير المقصود مساويا بالمقصود ثم بين الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن
بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام
الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر
فقال الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما
لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع واما البائع
يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف
على الباقي كما في سائر الخصومات ويوجبه اي يمين البائع كما يجب على المشتري فيتحالفان استحسانا
لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكره وهذا اي وجوب التحالف
قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي وارثي البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد
موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في
حقوق العقد والاجارة اي تعدى وجوب التحالف من المبيع الى الاجارة حتى لو اختلف المستأجر
ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لفسخ العقد
لكل واحد منهما بطريق الفسخ فيعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض
اي لو اختلفا في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع مسلم
اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رح فيقتصر على مورد النص
فلم يصح تعديته الى الوارثين ولا الى تحالف المؤجر والمستأجر بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد
يجري التحالف بين الوارثين لانه عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي

اي وجوب التسليم

اذا اختلفا

١٦٠

شرط الاجتهاد

عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي
عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان المبيع بالف قد يصير بالفين بزيادة
الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد ولما فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع
في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من ان القائس عالما ثم بين نفس الاجتهاد
لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية
ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل
الخاص والعام وسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها
ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية
وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس
اي طرائقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق
في موضع الخلاف اي في المسائل الفقهية واحد بأثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات
عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد برأيي فان يكن
صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان
اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقال المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه لو كلف
باصابة الحق يكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع كالمستقبل
القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه تصير جهة التحري كلها قبلة والحق في موضع الخلاف
متعدد وهذا في العقليات لان العقليات التي من اصول الدين فالحق فيها واحد بالاجماع
والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى ووجه ما عندنا انهم لم يكلفوا
باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد والاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد
وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد
منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء

ولا نم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب التحري وهم قوم تحروا في القبلة
مختلفين ومن علم حال امامه فسدت صلوته لان امامه مخطئ في جهة القبلة ثم المجتهد
اذا اخطا كان مخطئا ابتداء اى في اجتهاده وانتهاء اى فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض
والبه مال الشيخ ابو منصور لقولهم ان اخطا فله حسنة اطلق الخطا فانصرف الى
الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطا يكون مخطئا ابتداء وانتهاء
والمختار انه مصيب ابتداء اى في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون ماجورا
ومخطئ انتهاء اى في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطا المطلق لا يوجب الاجر وله
فله حسنة يدل على ان خطاه ليس الخطا الكامل فتعين ان يكون الخطا فيما هو الحق لا في
نفس الاجتهاد ولهذا اى لاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو
تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمى بهذا المعنى تخصيصا لان العلة
باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد خلافا
لبعض مشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة
امارة على الحكم فيجعل الشارع يجوز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها
عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع وقيدنا بالمستنبطة لان تخصيص
العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين
للقطع والحد وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك اى بيانه ان التخصيص ان يقول
المعلل كانت علتي توجب ذلك اى الحكم لكنه لم يجب اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض
مع قيامها اى قيام تلك العلة لمانع فصار اى المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا
من العلة اى مخرجا عن كونه محل تاثير العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله
لكنه لم يثبت لا يسمى تخصيصا بل يجعل الطرد حالا عن مبالغ التخصيص فلا بد ان يقول اذا شرطا بيننا

مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود
النقض على علته مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت
ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان
كل مجتهد اذا اورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلت بخلاف التخصيص
بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية
يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم
عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم تبق تلك العلة علة
فتخلف الحكم لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها
وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علة غير علة وهو تناقض وبيان ذلك اى بيان
كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصائم الناسي اذا
صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد
مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل
ثمة لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فبقى بقاء
العلة ومن لم يجوز اى امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل
حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه وان تم ليس في معناه لان الفعل
الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلناه جعله عدم مانعا
للحكم وهو الحدث دليلا على عدم العلة حكما وبنى على هذا اى بني من اجاز تخصيص العلة
على جوازه تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرا وبني
على صيغة المجهول اى وبنى على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا
بمانعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة

لا لمانع مع وجود العلة فلا يكون ان من اقسام تخصيص العلة وبي اى الموانع خمسة
عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير
ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو
الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه
لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا تتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون
قضاء ورضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه
حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء ولكنه يمنع
لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للنزول
ثم العلل التي يبتني الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه شرعية ودفعه لستتم بيانه اذ القياس
انما يتم اذا خلص من الدفع فقال ثم العلل نوعان على زعم القائسين واني قيد به لان
العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه واني قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا اعتراض
فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتهما ليحكم عليهما بالانتفاء في المؤثرة فقدم
الطردية وبينهما فقال طردية ومؤثرة [illegible] الاحتجاج بالطرد
وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات
الواردة عليها اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه
المعلل اى يقول السائل ما يثبت المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا
القيد اهمله الذي هو يحتاج اليه مذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجيء اصحاب الطرد الى
القول بالتأثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر
ضرورة كقولهم اى كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب
تعيين النية اينما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا

هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من الشرح الاكملي لعله غير وارد
على اصله لان مبناه التخلف عادة وهو ممنوع لان الحكم على سوي السائل هو
تعيين النية مثلا ولا يذهب عليك انه ليس بمتخلف دائما المتخلف تعيين
النية قصدا وليس مبنى الكلام عليه والا لا يكون من قبيل القول
بالموجب فتدبر عزمي

لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما يجوز باطلاق النية على انه تعيين بعد
سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في
ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف
وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت
وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في
الدار فان قلت ان خصمهم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء
والكفارة قلت سلمنا هذا لم يبق خلاف لكن هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا
بتعيين قصدا فان زادوا هذا القيد في استدلالهم ندفعه بالممانعة بان نقول لا نسلم ان
كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية
قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي
الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع
ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمعترض ممن انكره
فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ليس بتخصيص ولا يستلزم تخصيصا لان المقصود منه
دفع النقض عن العلة بنفي المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة
المعلل وانما مقصوده انتفاؤه وابطاله ثم الممانعة وهي عدم قبول
السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة
اقسام بالاستقراء اما ان تكون في نفس الوصف بان نقول لا نسلم ان الوصف الذي ادعيته
علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل كقول ش رحمه الله في كفارة الافطار
انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة
متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوبها في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة
بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه اي صلاح الوصف

فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب بعلمه

فيصح مكان قولهم فلا يتأدى الا بتعيين النية عزمي

بواسطة قوله ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل لفساد الحصر عزمي

نحكم مع وجوده بان نقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قولهم
في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة اي اجبارها بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال
فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل
النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض
والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في
المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى
الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسألة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف
الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودًا كما في القيام والقراءة وعدمًا
كما في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو
ان يكون القياس موضوعًا على خلاف ما يقتضي ترتيب [illegible] الادلة والمراد من المخالفة ونحوه
منافرته للكتاب والسنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية
كتعليلهم اي كتعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين
هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة يقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض
ان كان النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر
وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كما لو وقعت بردة
احد الزوجين فلنا هذا الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحًا في الاصل من حيث ان
الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك من العصمة وفي الفرع حدث باسلام
المسلم وهو عهد عاصمًا لا قاطعًا فساد الوصف نايئًا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع
بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما
يطلب بعد صحة العلة كما ان الناس انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة فيه

> يعني بهذا الحكم ثبات الولاية. عني

> يعني الاكمال في المسح يحصل به فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة. عني

> فساد الوضع

> لاثبات الفرقة باسلام احد الزوجين

وأما

وأما مع فساد الاداء لا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر
من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض
فيمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كان العلة طردية
وان كانت موثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء ثم المناقضة وهي تخلف الحكم
عن الوصف المدعى عليته كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف
افترقا في النية بهذا الاستفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية
فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة
للصلوة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة
[illegible] حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول
بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما
فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نم ان غسل الاعضاء المفروضة في
الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان خروج النجاسة غير موصوف
وحده بالحدث بل كل البدن موصوف به بناء على ان الصفة اذا ثبتت [illegible] ذاتًا
كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي
حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض تيسيرًا
ودفعًا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني
والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف المحل
الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسًا بل شيء
ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث في المحل ليكون الغسل ازالته فهنا امران
كون الماء طهورًا ووصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون شرطًا للماء والماء
عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولًا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت

> المناقضة

> حدود البدن

> يعني انه غير معقول المعنى انما هو ... عني

الدفع بالفرض هو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال. ملويحي رحمه

العلة المؤثرة

قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث فيحتاج الى النية ولخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان ازالة النجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة اى العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعد ما ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة وبهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة بهذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يمكن ان يكون فاسدا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما علل به في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما علل به في سؤر سواكن البيوت فانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما علل به في قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكل اي كلية في الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة مشروع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكل اتلاف من وجه ... فلا يجوز لكنه اي لكن الشان اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثر يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض مما نذكران شاء الله تعالى كما نقول في الخارج اى التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن

الاعتبار فيها الى ان غير ينفيد لان النية بمنزلة المنقق وهذا ... عام ... بمكن ان يقال هذا المنع يجعل بعض الابعد ان الشرع قد ... في التنقف وهذا ... اعتبار الشرع ... الاعتبارية ... انما هو كون الماء ... بطبعه فلا يحتاج في استعماله الى النية او الاعتبارية واستعمال الادلة الغالبة المتقضية. عصمي زاده

اي ما خرج من السبيلين

وهو حجة ... وجود العلة ... الحكم ... النقض

فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي الخارج من النجس الذي لم يسل يورد نقضا بانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار الوصف علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فيه اي بوجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يتسرى الى غيره وهنا كل اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرح خارج نجس ليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي نندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا ابتدأ بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول ... في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك ... حدث فان الدم اي دام ... صار عفوا لقيام الوقت

ولم يوجد هذا المعنى فيما لم يسل لان النجاسة بعد في محلها لم ينتقل عنه فان تحت جلدة رطوبة وفي كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستترا به اذا دفع عنه ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة. كذا في المحقق. عزمي

تحليل

هذا الكلام استطرادي ولا دخل له في تقرير الدفع كما لا يخفى. عزمي

لا تذهب عليك ان المقام ليس مقام التوقف للنتيجة وان كان ايراد ذلك لربط ما بعده من المتن به ففيه ايضا ما فيه. عزمي

وهذا ان ... بعدم وجود العلة ... الحكم ... نقض

ليسيلها ... والغرض ... ان تخطط ... الخارج ... زاده

المعارضة نوعان

اى لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا
قدرة الا بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة فكذا هنا اى فى صورة الدم فانه اذا
دام صار عفوا القيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفوا فى الفرع لزم
لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التى هى المقصود من التعليل
فى جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة وهى اقامة الدليل على خلاف ما
اقامه المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندى
ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مدلا
وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع فى دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا
لا هادما ولكنا نقول هى مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا يرى
ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا فهى نوعان
معارضة فيها مناقضة اعلم ان فى هذا القول امرين احدهما كون معارضة فيها مناقضة
وانه فى تقديم المعارضة وجعله اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه
ابتداء على اخرى وهذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية
المناقضة واما الثانى وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة مقصودة لان المقصود نفى
المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانه لا تحتمل المناقضة فصار الكلام فى المعارضة مقصودا
وفى المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين
وهما تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل فى المناظرة ولى فيه ان دل على المدعى
ولم يقل ولى انه صحيح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ومن جهة مخالفة
لان المعارضة بجهة ابتداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل ففى هذا
الجواب جواب عما يقال ان المص نفى المناقضة اولا على العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله
معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هى المناقضة من كل وجه والمثبتة

القلب

ليست كذلك لانها ضمنية وهى القلب وهو فى اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى
الشىء اسفل كقلب القصعة والثانى جعل ظهر الشىء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما
قلب العلة حكما والحكم علة وهذا مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا
والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما فى
الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب
لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون شرعيا كقولهم اى كقول الشافعى رحمه الله ان الاسلام
ليس من شرائط الاحصان لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته
وجب فى الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل كانت الجناية عليها افحش فاذا وجب
فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك لشدته الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد المائة فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعنى
لانم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فيبطل قياسهم
لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا فى الفرع وبعد الانقلاب لم تبق علة
المجيب فى الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما
والمخلص منه اى من هذا القلب لتحصيل المراد انه اذا ورد منعه بهذا الطريق بل معناه
اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال بغيره
بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشىء دليلا على شىء وذلك
الشىء دليلا عليه كما ان رجع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون
كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانما يستدل
بثبوت احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه يكون
المضى فيهما لازما بخلاف ما علل به الشافعى فانه لا مساواة بين جلد والرجم عقوبة غليظة

لان الرجم

وبجلد لاو الرجم له شروط ليست بجلد وبهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين
متساويان كالنوعين فانه ثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا
الرق والنسب و الثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم يعني جعل
الشاهد على وصف المعلل شاهدا له اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف
اليك حيث كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك بحيث كان باطنه الى الفار
وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على
خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه
المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من
وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد
الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض
كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم
القضاء فقلنا لما كان فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء
لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا يتعين قبله بهذا استدراك لبيان
الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين في صوم القضاء لان المعنى لما قال
استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق
بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في
صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل
في كل منهما بعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة
اخرى فكذا المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز
الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع
مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لا تحتمل النقض حقيقة كما لا تحتمل

ابن قفة

ابن قفة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب ندفع ببيان التأثير كما ندفع
ابن قفة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان
القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر
التأثير وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف اي فاسد
كقولهم اي كقول الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع فيه لا قضاءه
لو افسده بهذه اي النافلة عبادة لا يمضى في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا افسدت
احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا فسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فانه لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل
كالوضوء في عدم لا اقضاء وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع
كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده
حاصله انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كما انه
علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده فكذا
بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة ولكن الصلاة تلزم
بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من
القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان
شاهدا عليه شاهدا له في نفي ما ادعاه من الحكم المستلزم لما لغة دعوى المستدل
لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل
جاء بحكم آخر ليس بنقيض لحكم المستدل هو السائل لان المستدل لم ينف التسوية
ليكون اثباتها نقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا
ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما
وفي الفرع وهو الصوم والصلاة باعتبار اللزوم بهما فيتنافيان والحكم هو المقصود من

من الاستواء لا نفسى لاستواء وهو اختلاف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل
القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا اى
النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء وراءه على طريقة الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لم يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم
في الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لا بجعل قلب الوصف الذي جعله علة في الطرد
وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس
لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا
وبالعكس يقوى كون ظن الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد
على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بمعكس حقيقة اذ لا يصدق
حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه
لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه
اورده فيه هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني اى النوع الثاني في المعارضة هي المعارضة
اى الخالصة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو
صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة بهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما
ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف
حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيصح هذا ايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم
وهذه المعارضة تجيء على كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل ما ذكرته وان دل على
ما ادعيته لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
على المغسول فنقول سلمنا ان القياس على المغسول يقتضي ذلك لكن عندنا ما ينفيه وهو
ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف او بزيادة هي تفسير لهذا
هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل مقابلة

قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم
المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب
وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا
ويجب المصير فيها الى الترجيح لكنه دون الاول لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن
ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة التي الصحيحة مشكل لان هذا النوع
معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انها اوردها لانها معارضة قصدا
وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا
شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير
مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا
كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على
المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم
الاول الذي وقع فيه النزاع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين كونه
فنحن اثبتنا اصل الولاية وخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نقيضا
لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي ان لا
في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد
من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس
اليها بعد الاب والجد لهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم
ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه
بما يكون نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل واثباتا
لما لم ينفه لكن تحته معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت به مستلزما لانتفاء الحكم الاول
الثابت للمعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيه مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد

المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فيعارض
النجاس بانه لو انه تملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه
لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء فملكه فهذه
المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت
التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة
الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين
البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فتتصل بموضع النزاع من هذا الوجه
لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد ابتداء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الى
السائل ابتداء فرجحت جهة الفساد او فيه حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس
وهو الذي لا يتوجه من السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل لحكم آخر في
محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون نفيا لما لا يتناهى من حيث المعنى
مثاله قول المعلل في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج
الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم
بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت
فيثبت منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان
المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الآخر فكان ينبغي ان يعلل
لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت
من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال
ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والترجيح للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر
والماء ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ههنا فيظهر به فقه المسألة

وهو

وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في نقل الزمان فان الملك
للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت
الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني
من المعارضة التي تختص المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل
في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل
في علته وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلاثة
اقسام الاول ان ياتي السائل بعلة لا تتعدى عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب
في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية ولم توجد في الفرع وهو
الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل
في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارض السائل
بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا
معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم والدخن او مختلف فيه
وهو المعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض
السائل في هذه المسألة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد
في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه
الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا او غير متعد لا ينافي الوصف
الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا فهو
باطل لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا
كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال
هذه المعارضة بموضع النزاع لا من حيث انه تنعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت

ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة
اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح [illegible] في نفسه واصل وضعه
بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره اهل الطرد
على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجهه فيذكر على سبيل الممانعة فيقبل
منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل
منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة
لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض
يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق
يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع فيكون العهدة
على المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي رح في اعتاق الراهن العبد المرهون
انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع
وقال السائل من اهل الطرد لبيان الفرق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله
فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة
عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير
مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول عنه لانه لا ولاية للسائل في الفرق
وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود التعدية بلا تغيير فان
حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في
الفرع وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا
فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح
قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال في الاصل عن الانعقاد على وجه التوقف واذا
المعارضة بهذا شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة

دفع المعارضة

بان لم تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه
اي في دفعها الترجيح لانه جمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال
فان لم يات للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح عليه قلت لان بعارضه عليه
اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح
بل المتاخر ناسخ فان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة
عن فضل احد المثلين على الآخر فيه في هذه العبارة تسامح لان ما ذكر معنى الرجحان
لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد
المثلين على الآخر ويمكن ان يقال هو عبارة من جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف
والاظهار فيكون المعنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر وصفا يعني لا يكون ذلك
الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشيء
اي يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين خاصا والآخر نصا واما انضمام الشيء
المستبد الى مثله لا يفيد في ذاته حالا واثرا لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شا
هدين وقال بعض اصحاب الشافعي انه يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى
الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمذهب انه لا يترجح لان كل واحد معارض
للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة قوله
وصفا القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث بعد لا يترجح
بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب بعد لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى
اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب
جراحة حتى انه جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ
كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات بكون الدية عليهما
نصفين لان كل جراحة منها علة معارضة بجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة

لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد تعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة

ترجيح

بجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كانت جراحة احدهما اقوى في الاثر كما اذا قطع احدهما
يد رجل وحز رقبته الآخر فمات فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى في الاثر لان الحيوة غير متصورة
مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين
العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل
الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التي توافقها
اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا لان الآية كما تعارض الآية التي توافق الحديث تعارض
الحديث وكذا اذا تعارض السنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر يوافق لاحد الحديثين
وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث
وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلت
بما و اصحاب الجراحة صاحب الجراحات فكذا الشفيعان في الشقص اي في الجزء الشائع
المبيع بسهميهما اي بسبب ملك سهمين متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق الشفعة
ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا صورته دار مشتركة بين ثلاثة
انفار لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف نصيبه مثلا
فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقسم النصف
المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة
في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتاتي خلاف ش رح وما يقع به الترجيح اربعة
بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان
الاحتجاج به اولى كالاستحسان اذا عارضه القياس مع الاثر في الاستحسان اقوى كما بينا
في مسئلة سؤر سباع الطير فترجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان
ترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض
قلنا العدالة ليست بعلة بل شرط لترجح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نم

كذا في النسخ وفيه تامل ولعل الصواب ترك الواو ليفيد تعليلا لقوله اذ لا وجه لجواز العمل به الا لهذا

لان الفعل انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في الفعل

١٧٠

انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم
انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يكون
ان ظن انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به
وتاثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة الاثر
باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي
يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته
لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم
للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال
على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم
صوم فرض يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف
الفرضية لايجاب التعيين مخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعيين
المراد منه التعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الودائع يعني اذا ادي
الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة
والمغصوب اي في رد المغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه
من المالك او تصدق عليه وسلمه اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء
علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل
بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية
على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد
سائر الفروض من رد الودائع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة
وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب
التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين

قوله من جنس الاشتهار يعني ان هذا القسم مثل الترجيح للخبر بواسطة صفة الاشتهار فان كل خبر حجة على حدة لكن لما كثرت افراد الرواة ازداد الخبر قوة حتى دخل في حد الاشتهار فانه زاد الاتصال بالرسول عليه السلام فيترجح على خبر الواحد. افاضة

على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة لحكم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لانه سبحانه ايراده في هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة لحكم الصوم الفرض لا يحصل بهذا المقصود بين ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعي رحمه الله انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولا يشهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل ويشهد لصحة وصفنا اصول فيترجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا واعلم ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة الاثر الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة الاثر بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكيد تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة

قال

بحيث يصلح كل منهما للترجيح بالاتفاق الا ان احدهما ذاتي والآخر عارضي يكون الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي وتمام المسئلة ان الغاصب اذا غير المغصوب حتى زال اسمه وعظم منافعه كما اذا غصب

فانه اذا تعارضه ترجيحين عارضين من الانواع الثلاثة

الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد ليس بمسح ويسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن اعلم ان للمص لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح بهذا وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود يعني ان الذات اسبق زمانا ورتبة من الحال لان الحال قائم بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغيير والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي تغير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي رحمه الله صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها فكونها عرضا تابعة له وجوابه ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى ثم والترجيح بغلبة الاشباه

ثم ذكر المص الخطط التي يقع بها الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالفه الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي رحمه الله وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة

فان بسقوط التكرار حكم مطرد يوجد عند هذا الوصف كما في التيمم ومسح الخف والجبيرة وينعدم عند عدمه كما في المغسولات واما وصف الخصم هو انه ركن فيسن تكراره ولا ينعدم الحكم عند عدمه فان التكرار مسنة في المضمضة والاستنشاق وليسا بركن. افاضة الانوار

شاة فذبحها وشواها او طبخها فالحكم عندنا انه ينقطع حق المالك عن ملك العين ويملكها الغاصب ويضمنها القيمة خلافا له لنا ان الصنعة قائمة بذاتها اي موجودة من كل وجه فيكون حق الغاصب فيها قائما من كل وجه اي نفسا والعين هالكة من وجه وان كانت باقية من وجه فرجحنا جانب الموجود بذاته لا البقاء باعتبار ان ما بالذات هو الوجود ثم البقاء فالوجود من حيث هو وجود لا يقتضي البقاء لاسيما اذا كان الوجود من كل وجه والبقاء من وجه. اقتباس الانوار

فترجح بغلبة الاشباه

فهو ما ذكره بعض اصحاب الشافعي رحمه الله

فان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة دقالاهاسواء منهم صاحب القواطع والغزالي ورجح بعضهم القاصرة منهم ابو اسحاق الاسفرائني كذا في الكشف عزمي

يعتق الاخ اذا ملكه الاخ

بالجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عندنا بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي ان لا يرجح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فيبطل الترجيح الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بالعموم على القاصرة ولم تترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا لفظ التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المص اقتصر على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان ماسواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها وكذا الفاسدة واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت غاية اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا النوع من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليته عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط عليه

على الاستهلاك فقال السائل لا نم انه مسلط فينتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كونه ابداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل بجواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قبل هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا اية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم سلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع اخر وهو تغير ورثه كالزائل عن ملك المولى في المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بنوبه ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف اخر فقال هذا عقد معاوضة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما اخر ما به الحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجلس المناظرة لم ينعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا

قوله من بدل الكتابة لقوله شيئا دعن في قوله عن كفارة اليمين متعلقة بالاعتاق عزمي

قوله وهذا جائز اي لا يكون انقطاعا لانه ما ضمن لتعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى وانما ضمن اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه يخالفه

الاحكام وما يتعلق به الاحكام

ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال المجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى
انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز
عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل ابتداء كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين
وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي
وأميت انتقل الى الحجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي
ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة
في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون
في حقائق المعاني فخاف الخليل من الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة
لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه **فصل** جملة
ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها
وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة والشرط وغيرها فان تحقق الاحكام يتعلق بها والحق بهذا
الفصل مبحث القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس شاهد يقدمه على القياس لانه
وسيلة والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله
بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال
لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان
نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة الانساب وانما
ينسب الى الله تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه
ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك فلا يباح الزنا باباحة
المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زجرا وحق العبد

لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه الارث والاسقاط
بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم
عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض
عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع ثبت بالاستقراء
عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلاة والزكوة وغيرهما من الفرائض وانما كانت
فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة انواع
ثلاثة اصول ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار
ملحق بالتصديق لانه يعتبر عدمه في القسم والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى
والاصل في الفروع الصلاة وهي عماد الدين ثم الزكوة المترتبة على نعمة
المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس الا بصير قربة
الا بواسطة النفس هي دون الواسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وحب
تتسع فيها والاتساع في صفة الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة
من الاوطان والخلان وفيه تنقطع مادة الشهوات وضعف النفس فكان الحج بمنزلة
الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان
واما الزوائد فهي سواء من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة
عليها وعقوبات كاملة والمراد بها ان تكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد
الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم
مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة
بالنسبة الى البدنية ودائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة
فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها
لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر ذي عبادة فيها

الأصل في الفروع الصلاة

هذا جهة العبادة كما سيجيء فلا ينبغي ان نذكرها ههنا لا يقال يجوز ان الصرف الى مصارف الزكوة سببا
لحفظ الارض فيكون مؤنة لانا نقول قوله والضعفاء الداعين لهم بالنصرة يغني عنه فيكون احدهما
تكرارا بلا طائل عزمي

معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة
ولذا شرط لايجابها صفة الغناء وشرط النية وفيها جهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب
رأس غيره ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب لحفظ الاراضي
لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين
لهم بالنصرة كما قال ام انكم تنصرون بضعفائكم فتكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة
العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض
النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح
ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال
بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل
والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا وحق اي الخامس من حقوق الله حق
قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود
يجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لان الجهاد
ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
ويكون الدين كله لله ولهذا جاز تخميس الغنيمة لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله لم يكن
من غنائم الناس ولا واساهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان
لانه نائب الشرع كخمس الغنائم فانه وجب حقا لله تعالى لانه اعزاز دينه واظهار المصاب بالجهاد
كله لله تعالى كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين
منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله للاولة شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى
في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما
كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله
او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء

حيث قيد مؤنة فيها معنى العبادة بخلاف صدقة الفطر. عزمي

اي بخمس الغنائم فالاصوب ان يذكر هذا السؤال مع جوابه بعد قول المص كخمس الغنائم. عزمي

يعني انه لا يصلح ان يكون سببا مقصودا. عزمي

ثم الاقرار صار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق
والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام
فان اقراره قائم مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار
اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى
يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية
الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده
ثم تبعية ... حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب
فمات هناك يصلي عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه
لا يكون لخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم
الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني يثبت خلفيته
لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فتكون خلفيته مقيدة بوقت قيام
الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن
الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح استدراك من قوله
ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا
ماء فدل على ان الخلفية بين الماء والتراب كما نص على الحيض في قوله تعالى واللائي يئسن
من المحيض الاية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا على الترتيب وعند محمد وزفر رح الخلافة
بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز
بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين التراب والماء ويبتني عليه اي على الاختلاف
المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا

قوله حتى ان الصبي اذا وقع الخ واعلم انه بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن
ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احد الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية
اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا كذا في التلويح ولا يذهب عليك ان المسئلة المذكورة
انما هي من فروع تبعية الغانمين وليست بمذكورة هنا بل المذكور انما هو تبعية اهل الدار فلا يظهر
لذكرها بطريق التفريع وجه صحة. عزمي

من الترتيب لان الترتب كما وقع في بعض النسخ يعني ان تبعية الابوين مثلا تعتبر
مقدمة على تبعية الدار. عزمي

سواء كانت واحدة او اكثر فيبقى ذلك الخلف الى الصلوة الى غاية وجود الاصل لقوله عم التراب
طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد. ابن الملك

عن الماء لم يكن مخلفيته بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة
المتوضي بل يكون مثلها وعند محمد وزفر رح لما كان التيمم خلفاً عن الوضوء كان المتيمم صاحب
خلف فيكون طهارته اضعف وخلافه لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته اراد
انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص وشرطه
اي شرط كونه خلفاً عن الاصل عدم الاصل بحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقداً ثم بالعجز
يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون موجباً للخلف لانه
لم ينعقد السبب موجباً للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجباً للوضوء كالدمع والعرق
لم يكن موجب للتيمم ونظيره مضى في يمين الغموس فانها لما لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم تكن موجبة
لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت
موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة
الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المص وهو
اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقاً الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست
بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا
وجود خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلاً
لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى
العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب
اي لا يكون مستفادة منه يعني اذا دل انسان انساناً ليسرق مال انسان او ليقتله
ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئاً لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلم يمكن
اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى الظالم حتى غرم
بغير حق حتى غرمه فالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انساناً على صيد فقتله يجب

على الدال آي ضمان الصيد قلت ذكر قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فنقصد وازجرهم عن ذلك
فذلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد
عنه فيكون الدلالة ازالة الامن عنه فتكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل
السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركاً لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه
بهذا هو القسم الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب صار السبب
حكم العلل حتى صار الحكم مضافاً اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منها سبب
لما تلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة وهو
فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون
لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم تكن العلة
صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء جبار فيكون فعل الدابة مضافاً
الى السائق والقائد فيكون السبب مضافاً اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما
يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافاً اليه حتى لا يحرم على الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص
ثم ان وقت اكرهما على السير لا على الاتلاف وهو انما لزم ضمن فكان ينبغي ان لا يجب الضمان
قلت القود مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان كما في حقوق
العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق او بالعتاق والمراد باليمين بالطلاق
والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت
حرة والمراد بالتعليق الذي هو المعلق به وهو قولك انت طالق يسمى سبباً مجازاً وهذا
هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر قط لا يكون
طريقاً الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث
لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء
سبباً لثبوته وطريقاً اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم

وتسمية الشيء باعتبار ما يؤول طريق من طرق المجاز كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون

افاضه

عند زوال المانع سمي سببا للكفارة وجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه وبهذا عندنا وفي حق جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال من شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق عند الثرة في المحل فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب ولشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وبوجود المحل في الحال يصح اليمين ومحلها بالذمة حال فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق العتاق والطلاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت لكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للمغصوب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت بهذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة

يعني على معنى انه يجب بتسليم العين ان كان قائما والا فمثله ان كان مثليا او قيمته ان كان قيميا صار القيمة في الغالب شبهة الثبوت بدليل ان للغاصب ادا الضمان بشرط الملك له في المغصوب مستندا الى وقت الغصب فلو لم يكن للقيمة شبهة الثبوت في الحال لما ملك من حين الغصب

شرح

على تقدير الزوال

اي يعقد للمنع في الاثبات كان ضربتك فانت طالق او للحمل في النفي كان لم اضربك فانت طالق

والله اعلم

يعني ان اليمين تعقد فيجعل الحالف على الاتيان بما حلف عليه او يمنعه

عزمي للدرر

لا يبقى الا في محله بعد لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر لان حقيقته لا تثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلاث فوات المحل فتبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الملك في المطلقة ثلاثا هذا اشارة الى الجواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق وحيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيبطله شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا اي التعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال يقتضي المحلية في التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصار متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثل في حق المقيم حتى صح الاداء منه وسيجيء في اقسام العلل ما يجيء من فرق فيها ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين

باب قال ان تزوجتك فانت طالق

الطلاق

لان العلة للطلاق التعليق وعلة التعليق ملك النكاح

وهو النكاح الذي يملك به الطلاق

فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه كذا في التحقيق وقال الشيخ الدين قوله يضاف اليه وجوب الحكم يشمل الحدود وغيرها وبقوله ابتداء خرج عنه علة العلة والسبب والشرط والعلامة ولعله ادلى لما فسر والوجوب بالثبوت فتدبر

عزمى زاده

اقسام السبب

بالطلاق والعتاق ومن هذا عرفت ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي ووجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تاثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي والثاني اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهي مأخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة وهي الامر المثبت للحكم في الشرع بهذا الحكم بكرة فافي الشرعية ما عرفه المص وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهي سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك والملك يضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لان الاثر يثبت عند وجوده ولا يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فانه الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع للحكم ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال بهذا الطلاق وقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة يضاف الى اليمين فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار وقال البعض حتى يتاتى بقول

اقسام العلل سبعة

علة اسما وحكما لا معنى

ويمكن ان يجاب عنه بان اليمين موضوعة للبر لا للكفارة وكانت اليمين خلف البر موضوعة في الشرع للكفارة

عزمى زاده

انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد الشارح لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكره المص في قوله والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما فانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغنى يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو الخامس من الامثلة فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة يعني الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد به شبهها لانها تشبه بالاسباب كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجبها الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض

علة اسما ومعنى لا حكما

علة في حيز الاسباب

فاذا اتصل الموت به يثبت مستندا وكذا يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به
والتزكية عند ابي حنيفة رح يعني تعديل الشهود عنده علة الحكم الثابت بالشهادة
وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانه في معنى علة العلة فحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا
على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة
العلة مع حكمها مضافة الى الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون
عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان كمن اثنى على المشهود عليه خيرا بان
قالوا هذا محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة
وكذا اي كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب فكانت العلة الاولى
بمنزلة علة توجب الحكم بواسطة هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الحقيقة
فههنا يضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى
كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب
في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب
وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان القسم الرابع اما عائدا الى العلة اسما ومعنى لا حكما
كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل
شراء القريب ونحوه فيكون الاقسام ستة لكن ان امكن وجوده بدون كل واحد منهما
وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعلناه قسما آخر وصف له شبهة العلل اي حكم ما
وصف لا يكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي
العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو تقدم احدهما
قبل الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات
الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين
والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة

هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس بانفراده علة محرمة للنسيئة لان في النسيئة
شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان في النسيئة شبهة الفضل يثبت
بشبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة
فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فان
الوصف الذي يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده
لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون مضافا اليه
حقيقة واني اضيف الحكم الى الوصف الاخير دون الاول لانه ترجح على الاول في
انه يثبت لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق
فان وجد دخولها في الملك تطلق وان وجدا في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك
والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق
عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة
وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم مرخص ومحدث فان
السفر علة مرخص اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر
وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر
بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص محدث بالنسبة الى
الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة
معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان على حقيقته متعذرا وكان
النوم المخصوص سببا لهذا الخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم عليه اعلم ان هذه
الاقسام التي ذكرها المص هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من
التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب
عائدا اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المص شبهه

علة معنى وحكما لا اسما

علة اسما وحكما لا معنى

وصف له شبهة العلة

قوله كحفر البئر في الطريق فانه شرط في معنى العلة لتلف ما يتلف بالسقوط كما سيجيء ومعنى السلامة عن معارضة العلة فيه ان التلف يضاف الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بحفر ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه

عزمي زاده

بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المص وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فتصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو اختيار المص واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بجانب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا تنفسخ العقود بعد مدة فلا يلزم ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري يثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخيير ما من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب يخلو عن تأثير في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير مما يخفى اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة احتياج ان يرسل الى معرفته بحزه

سبب الأشياء هذا يريد ان يبين حكما من احكام بعض العلل وهو ان السبب الداعي قد يقام مقام المدعو والدليل مقام المدلول وعد بعض العلماء هذه الاقامة من اقسام العلل حيث قال ومنها ما هو علة اسما ومعنى وحكما وهو اما اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والخلوة الصحيحة والمس والنكاح مقام الوطء في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة

تنبيه الصواب المجوز تقدمها كما قال اولا اذ لم ينقل عن احد القول بوجوب التقدم

عزمي

والا ترى ان فسخ العقود الشرعية جائز بعد ازمنة ولو لم يكن لها بقاء لما قصد فسخها بعد زمان

منه رح

قوله عن العقلية فيه ان الاحتراز بالحقيقة عن العقلية صحيح على مذهب المص ان العلل عقلية كانت او شرعية يجب مقارنتها مع المعلول فالاحتراز عن العلل العقلية تكون على خلاف مراده

عزمي

بيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يجوز مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق

عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئها ووطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب او للاحتياط اى يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطء من النظر وغيره اقيمت مقام الوطء في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج ممكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج وان لم يكن من قسم ما تتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اى دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد ههنا قيد آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء وليس بمؤثر فيه وسواء ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجود دخول الدار وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي الثقل وكان تأثيرها موقوفا على زوال المانع فكان حفر البئر ازالة للمانع ايجادا للشرط وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تأثيرها موقوفا على زوال ذلك المانع وكان في الشق ازالة المانع وايجاد الشرط فثبت انهما شرطان لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها

شرط حكم العلة

اجتمع التلف الى الحافر

شرط له حكم الاسباب

بقوله لايكون ذلك الفعل منسوبا اليه احترازعما نسب اليه ذلك الفعل كالقائد والسائق ينسب اليهما فعل الدابة فانه حينئذ لايكون من هذا القسم

لان التلف والسيلان [illegible] امران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لايكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما تخلل بينه وبين المشروط فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لايكون ذلك احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلة كما في فتح باب قفص عند مح وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متاخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول متاخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط [illegible] في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان شبيها للسبب في التقدم مع كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لان مثل الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالشهادة في النكاح فانه تقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا نسلم تقدم الشرط على صورة العلة فانه لايخرجه عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا شبيها بالسبب بحيث ان تقدم وجوده لا في معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حل القيد شرط لتلف العبد باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط فكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الحقيقي السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط

من فتح باب قفص الطير

من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة [illegible] لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رح فيمن فتح باب قفص فطار الطير لايضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل مختار وقال م وش رح يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة فيصير بمنزلة سيلان الدهن وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لايكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما فلو دخلت المراة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج ثم دخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر ووجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسمية شرطا فيكون منعا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب

لا يضمن الحال قيد العبد قيمته

شرط كالعلامة

اذ العادة الغالبة ان الاذن يكاتب عبيده اذا رأى فيهم خيرا الا انه شرط حقيقي
اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم فيهم خيرا فكان هذا الكلام يؤدي الى اللغاية وكلام الله تعالى منزه
عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خيرا
كحروف الشرط او دلالة اي دلالة الشرط لا انفكاك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله
المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان
التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها بنفيها
دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع اي الوصف
التزوج في المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال
هذه المرأة طالق لم يصلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين
لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة
ابلغ في التعريف فبقي قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية ويتنجز في امرأته ونفس الشرط
يعني صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي
كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع
من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد
وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا
وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح
الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام
فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها كون كل من الزوجين
مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة
المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة
شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ

فانهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة
وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة
الرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت وجوب الرجم
ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرف ان الرجم غير مضاف
اليه وجوبا به ولا وجودا عنده وجوده ولكنه عبارة عن حالة في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة
موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا
هذا اختيار بعض المتأخرين واما كثير من المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود
غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط
بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا بعد الرجم هذه نتيجة كون
الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع
شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة
غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم
اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم
يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم
اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا ضمنوا
ضمنوا دية المرجوم وجوابه ان الاحصان علامة فلا يصلح لخلافة ولئن سلمنا انه شرط
عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاحية
العلة للاضافة وهاهنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط
اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط
اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق

لا يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا

الاحصان عبارة عن سبعة اشياء

هكذا في النسخ والصواب هذه المرأة التي تدخل الدار كما في الكشف لان الكلام في الموصوفة ولعله ساقط من قلمه

قوله يعني لا يدخل في معرفة حسن الاشياء وقبحها اه وليس معناه نفي اعتباره مطلقاً اذ لا
للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل ولان للعقل دخلاً في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل
عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعياً صرفاً لان صدق الشارع بل وجوده
انما ثبت بالعقل كذا في التلويح

شهود العلة [...] باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت
ثم تعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط
خاصة قال بعض الائمة لا ضمان عليهم قياساً على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة
وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو
الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل
اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافاً الى الزنا من كل وجه

فصل

في بيان الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب
لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه
وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبراً له وانه خلق متفاوتاً فكم من صغير يستخرج بعقله
ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلاً يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء
وقبحها والقول بايجابه وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول الامام
الشافعي رحمه الله ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت
المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة الوحدانية والصانع
محرمة لما استقبحه فوق العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية فانها
موجبة لنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت
اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرها
اراد وا به ما لا يدرك تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة
بلا كيفية لا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلاً تحت ارادة الله تعالى لان كلاً منهما
يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة
غايته ان يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل بخلاف ذلك لقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه
اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي

بلا دليل فتدبر
وقد طلب الحق كما في الحقيقة وغيرهم

ولو لم يكن العقل حجة بنفسه لكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر
لمن عقل في الوقف اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان والصبي
العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلاً ونشأ على شاهق جبل
اذا لم يعتقد ايماناً ولا كفراً كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل وامكان
الشرائع معذور حتى تقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة رح وعلى مشايخنا
من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا
قوله عم رفع القلم عن ثلاث الحديث على الشرائع لكن هذا القول هو قول
المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجباً وهؤلاء يقولون الموجب
هو الله والعقل معرف لايجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله
صاحب القويم وفخر الاسلام وذكره المص بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة
انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايماناً ولا كفراً كان معذوراً اذا لم يصادف
مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال في شاهق جبل ومات من ساعته واذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً لان الامهال وادراك مدة
التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة
واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستخفافه الحجة فلا يكون معذوراً
وان لم تبلغه الدعوة ان هذه المدة وليس عندنا حد الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل
انه مقدر بثلاثة ايام اعتباراً بامهال المرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة
التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في
زمان قليل ما لا يهتدي [...] غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقداره
في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية
ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذوراً

قوله لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا تكون عذرا كذا في الكشف وقال صاحب التوضيح لا يمضي قاتلا التأمل ولو فيه التجربة فهذا الدليل يكون اخص من المدعى وفي التلويح فان قيل اذا لم يكلف بالايمان فكان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتله لا يضمن قاتله

عندنا يصح ايمان الصبي

لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم
معفو عنه بهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما
قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا تكون عذرا وكان
قتلهم مثل نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود
الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب
قبل البعثة وبانتفاء العذاب انتفى حكم الكفر ولتواعل الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي
العاقل وانه لم يكن مكلفا به اي بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه بقوله
رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب
المنفي العذاب الدنيوي فلا يتمشى حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته
لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب
لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي
الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد
الست بربكم العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق والادمي يولد وله ذمة
صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب
عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله
عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه اي
كان منفردا بالحياة ومعدا للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة
حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق
حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا
انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان
الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار تحقيقا للابتلاء

الاهلية نوعان

ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف
والعوض كثمن البيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة
الزوجات فلانها صلة تشبه بالعوض او تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل المحبس
حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر
والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال ويكون واداء
وليه كادائه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان
الميراث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل
ولا يلزم جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التأديب
وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تعالى تجب على الصبي متى صح القول بحكمه
اي بحكم وجوب الحق لله كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة
فيهما ليس بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل
القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلاة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة
فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود
والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية
اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن
القاصر لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة
العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها
بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد
كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل
فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ وانه قاصر العقل مثل الصبي
وان كان قوي البدن وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه

الاقسام عبارة عن الاحكام لكن اضافة الاحكام اليها لاتأبى بها لان المراد بالمضاف اليه الاحكام الخ بخلاف المضاف

اهلية كاملة

لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله م رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب بناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف الى الاحكام بهذه الاقسام على الترتيب حقوق الله ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان يجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض فلان عليا رضي الله تعالى عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة مضاف الى كفرهم لا الى اسلامه لانه شرع عاجلا بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا لم يوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان اباؤه كفرا وقال ش رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم باللسان دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا تجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يحتمل عفوا حكم ابو ح وم رح بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا

١٨٤

ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ او كبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانه ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته قلنا انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر والجهل عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلاة ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل ان لا تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما تصح مباشرته اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي المضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية تبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحته اي ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق نفع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي ح وم رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند م رح واذا وجدت امرأته مجبوبا في صحته فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر هذا اشارة الى الحكم القسم السادس من غير حقوق الله كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا

لا يغبن الفاحش عند أبي حنيفة

انت خبير بان مساق كلامه يقول الرجح كما هو بل لا يختص من هذا التقيد بل يفهمهم من هذا التقيد البيع ينتظم على قدر لها

فان كان خاسرًا كان ضررًا ونحوه كالنكاح والاجارة يملكه برأي الولي لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه انجبر برأي الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأي الولي الا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع وليه فعن ابي حنيفة رحمه روايتان في رواية لا يجوز لانه شبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي انما اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن والمرتد وقال الشيخ كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلمًا باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة حينئذ الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثماني سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي عليه السلام خير غلامًا

جعلناه وليًا لم نجعله موليًا عليه ولا ولاية له

فائدة

اعلم ان للاهلية عوارض تعرض عليها فتمنع مرة اهلية الوجوب واخرى اهلية الاداء لكونها منافية لها بالحالة المطلقة فتمنع الاحكام التي تتعلق بالاهلية وجملة العوارض ثمانية عشر فاحد عشر سماوي وهو الصغر والجنون والنسيان والعته والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت والمكتسبة وهي الجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر والاكراه لا يقال ان الجاهل والمرض والفسخ من العوارض فلم لم يذكره لان ذلك من قبيل المرض فكان ذكر له

الامور المعترضة على الاهلية

بين الابوين والجواب عنه انه دعا له ذلك الغلام فببركته دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرًا عارضًا وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالًا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعًا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها محبوسة كالمعلقة وذا لا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربًا اي نوعًا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فاما فيما يرجع الى الاداء فانه يسقط عنه به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله كالصلاة والصوم والزكوة وسائر العبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار ويحتمل الفسخ في انفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائمًا حتى اذا اداه اي آمن صح كان فرضًا لا نفلًا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث

اي قبل العقل يعني ان حكمه كحكم المجنون لم يذكر بعد ما حكم بعد العقل فهو ان يسقط عنه ما يحتمل ان يسقط عن البالغ بالاعذار وكذا الايمان بالاعذار مثل الحدود فانها تسقط بالاعذار فيما يرجع الى الاداء فانه يسقط عن البالغ بعذر الاكراه فاما فيما يرجع الى الاعتقاد فلا يحتمل السقوط عنه فلا يسقط فرضيته

اقبال رحمه

هذه المسئلة ايضا من فروع قول المص حتى اذا اداه كان فرضا فذكره ههنا خصوصا بتصديق يعني ليس كما ينبغي ومعنى قول المص ووضع عنه الاداء انه اسقط عنه التكليف بالايمان يعني في حال الصبي كما يشهد بذلك كلام المص في الشرح

عزمي

من المسلمين وغيرها لانا لم لا نجوز ان يكون اجابته صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني لو سكت في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان توضع عنه العهدة اي تسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيد نا به احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وله اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة مطبقا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله م من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطأ هذا تفريع على قوله توضع عنه وتحقيقه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في حرمانه عن الميراث بالقتل بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي المالكية اما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف

١٨٦

والقياس عدم وجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر رحمه والشافعي لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب حتى لو افاق قبل مضي الشهر هذا في حق الصوم والمراد بالشهر شهر رمضان كما ان قوله او قبل يوم وليلة في حق الصلوة

عزمي زاده

تمام

في اعتقاداته ويسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما يشبهها من المضار غير مشروعة في حقه لكنه اي المجنون اذا لم يمتد الجنون بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فحمل الصبا عند ابي يوسف رح حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد رح وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل لحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلاة عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلاة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لان الامتداد من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة وما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت فالوقت في الصلاة يوم وليلة فاذا كثرت بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت [illegible] فاعتبر بنفس الاستيعاب

فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا
يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول
ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان
الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان
في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده في الصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة
اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل
في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل
تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب
الى السقوط والعته وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما
ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته باخر احوال الصبا
في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المص وهو كالصبي مع العقل في كل
الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه
وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه
اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع
بتسليم المبيع ولا يرد عليه العيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق
عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي وما قيل ان ما استهلكه
من الاموال فليس بعهدة بل هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه
فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية
لان المنفية عهدة تحتمل العفو وضمان المستهلك ليس يحتمل العفو شرعا لانه
حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكونه اي ولكون

العته

المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل
معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك
يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا تجب
عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه كما
تثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة
لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له
قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين
غيره فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة
عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري
مكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء
وبقوله لا بآفة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فات صلاة عن
المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما
في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان
الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه
وتغير حال البشر فتكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف
وسلام الناسي في القعدة الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة
الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد
فيه ولا يجعل النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه
الضمان والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال
القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير
الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه

النسيان

النوم

انه في القياس لا يسقط شيء من الواجبات كالنوم
و في الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة
بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة بخلاف الصوم والزكوة
فان امتداده فيهما نادر فلا ينافي الوجوب فيجب قضاء
الصوم دون الصلوة

بعرض الدماغ او القلب فيتعطل به القوى المدركة
والمحركة كما قال المصنف يضعف القوى مع انه لم يعصم النبي عم
عنه لانه لا يزيل العقل
ولانه مرض وهو عم غير معصوم عن الامراض فافهم

او القضاء على تقدير عدم الانتباه و ينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالنوم لم
يبق للنائم تميز حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع
والشراء ولم يتعلق بقراءته اي قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم حتى لو
قرا المصلي في صلاته قائما وهو نائم لم تصح قراءته وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه و
سجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النائم في الصلوة لم تفسد صلاته لانه
ليس بكلام واذا قهقه [illegible] لا يكون حدثا وفي الخانية وفي الخلاصة والنوازل
يفسد صلاته اي ان تم كلامه واذا قهقه ان نام في الصلاة ذكر الحاكم انه يفسد صلاته
والاغماء وهو ضرب مرض اي نوع منه يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل وهو اي
الاغماء كالنوم حتى بطلت عباراته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في فوت
الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان الاغماء حدثا بكل حال اي
مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد
فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم
فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون ويسقط القضاء كما في
الصلاة اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة
باعتبار الصلوات عندهما وباعتبار الساعات عنده كما بينا في الجنون وعند محمد رح ان اغمي
عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء
وكان استحسانا بحديث علي رضي الله عنه انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر
اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلاة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة
فعرفنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو
اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلاة امتداده غير نادر
فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام

كالشهادة

هذا هو المختار والمذكور في النوادر
خلافه عزمي

الاغماء

فيه ما فيه ولذا قال فعرفنا ان امتداده في
حق الصلوة بما ذكرنا لا ما ذهب اليه الشافعي
كما في التنقيح وغيره لما له وجه عزمي زاده

الرق

شرع الرق جزاء على الكفر

كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتاملوا في آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله
بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك في الاصل اي اصل وضعه
وابتداء ثبوته لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا
بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم
كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال
البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج به يصير المرء
عرضة للتملك اي محلا له ماخوذ من عرضة القصاب وهي خرقته التي يمسح بها سكينه
يده بها وهو الابتذال اي الرق وهو وصف لا يتجزى لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق
الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل
هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا
وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد
في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق
عندهما لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في
عبد عتق كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت
في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او تجزي
العتق ان ثبت في البعض دون الآخر وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك متجز بالقول
لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قلتم لانا نقول تصرف المالك باعتبار ملكه
دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك
كالحيوة شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة في مملوكية فكان الاعتاق تصرفا في
ملك المالك والعبد من حيث انه مال متجز وازالة المالية يكون اسقاطا لها

ويسرى الى الاولاد وان لم يوجد منهم الاستنكاف
عزمي

في الشرح الاكملي الاعتاق ازالة العبد والعبد على
نفسه فكان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب
زوال الرق والظاهر يكون مراد الشارح ايضا ذلك
فتدبر
عزمي زاده

يعني في صورة اعتاق البعض
عزمي

اذ ان لم يثبت اصلا
عزمي

فالكتابة مال فلا تكليف مالكا ما دام الرق ... لان المملوكية والمالكية تنبئ عن العجز والابتذال وتلك عن القدرة والكرامة فبينهما تناف ... فلا يكون مملوكا مالكا ... من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم انتهى وبه يظهر ضعف ما يجيء من تضعيف الجواب فتدبر

عزمي زاده

قال ابو ح الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق نصفه بقي مما ... لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه وان لا يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية

عزمي

يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيبقى العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة

والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا يتنافيان لاختلاف جهة تلك لو قيل مالكيته من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا لمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كان فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الآدمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعددتها للوطء وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وخص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه احق بمكاسبه لحريته يدا فيتوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب مثل الصلاة والصوم لان القدرة التي بها يحصل الصوم او صلاة الفرض ليس للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض ولانه في مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الاستمتاع بامة المولى وطئا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه

خلاف المدبر اذ لم يوجد فيه شيء من آثار الحرية

عزمي

صادق

اداء الفقير الحج يقع عن الفرض

مالية او بدنية الا ما استثنى منها في ... في سائر القربات البدنية كما سيجيء

عزمي

المراد بالصوم ههنا هو الصوم الفرض وكأنه من قبيل الاكتفاء

عزمي

اي النوع لا ينافي عصمة الدم يعني ان دم العبد معصوم كدم الحر فيضمن كذلك فلا يجوز لاحد اتلافه واتلاف عضو منه لان العصمة نوعان مؤثمة ومقومة والاولى بالايمان يثبت والثاني بدار الاسلام والعبد اما ان يكون مسلما او يكون في دار الحرب واياما كان يثبت عصمته الا ان يلحق بدار الحرب مرتدا او ابقا على وجه الاعراض عن دار الاسلام فح ينقطع يد المالك عنه فلا يبقى معصوما الا ان الكافر لا يملكونه عند ابي ح خلافا لهما وفائدة ثبوت العصمة المؤثمة

وفائدة ثبوت العصمة المؤثمة بالاسلام والمقومة بدار الاسلام انما تظهر فيما اذا اسلم الحربي في دار الحرب فقتله مسلم عمدا او خطاء وله ورثة مسلمون في دار الحرب فلا شيء عليه لا الكفارة في الخطاء وقال الشافعي يجب القصاص عنده بناء على ان العصمة المقومة تثبت بنفس الاسلام وقد وجد واما عندنا فالعصمة المؤثمة تثبت بالاسلام ويجب الكفارة تداركا للاثم لا المقومة لا يجب الدية لان العصمة المقومة انما تثبت عندنا بدار الاسلام ولم توجد

اكمل وليس فليس له اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال يتعلق به وماليتها حق المولى لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان ملكت لو كان مالكا للنكاح لما ملك المولى جبره على النكاح وقد ثبت انما ملك الاجبار تحصينا لملكه من الزنا الذي هو سبب النقصان [illegible] لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وبه وسع ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما نافى فيه لان كمال الحال مبني على العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وانها كرامة لانه من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بداره اي باحراز بدار الايمان حتى لو اسلم الكافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم

حرر تنبيه كاننا ...

عزمي

ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص والا كان خطاء فالدية والاثم مرتفع في العمد بالكفارة ان كان خطاء وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا

عزمي

قوله فالاولى منتفية في العبد يعني في الجملة لا بالكلية حتى يرد عليه ما في
التحقيق بل في عامة الكتب من ان مالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها
تثبت عنه بامرين ملك الرقبة وملك التصرف والعبد وان لم يبق اهلاً
للاول فهو اهل للثاني كيف وهو مدار الفرق بين العبد والمرأة حيث ينقص
دية المرأة دون دية العبد. عزمي

ولم تجب عليه الدية والقصاص والعبد نسبة اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الامان
فظ واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم
عقد الذمة وفي كل واحد منهما ما يثبت في حق العبد ايضاً لان العبد تبع لمولاه فما
يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزاً بدار الاسلام صار
العبد محرزاً بها وانما تظهر في قيمته يعني الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد
خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم تنقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل
من خطر العبد لان كمال خطر الآدمي بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان
مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون ناقصاً
عن الحر فيجب ان ينقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل
الحر بالعبد قصاصاً عندنا ولا يقتل عند ش رح لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من
وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه
قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا تنتقص ديتها عن دية الذكر
لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول ان العبد معصوم على سبيل الكمال
ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبداً ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان
ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامة صفة زائدة
لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه القصاص
وصح امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نم ان الولايات
منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال
انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكاً في الغنيمة على حسب رأي الامام ورضاه
فالامان تصرف في نفسه اصالة ثم يتعدى حكم امانه قصداً الى غيره ضمناً لعدم
تجزيه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصداً

دية العبد قيمته ما لم تبلغ عشرة آلاف

صح امان المأذون

يصح شهادة العبد بهلال رمضان

الظاهر تذكير الضمير لانه عائد الى الكمال لا الى المالكية كما يستفاد من سياق الكلام. عزمي

ثم في حق

ثم في حق غيره ضمناً قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافاً فعند
ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطاً حقه بنفسه وعند م وش رح
يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة
للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف لكم عهد الله او تعال فاسمع
الكلام ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد مأذوناً او محجوراً بالحدود
والقصاص اي بما يوجبهما والقصاص لما ان العبد كالحر في حق دمه فاقراره
صادف اي حق نفسه فكان صحيحاً كاقرار الحر والاتلاف مالية التي هي حق المولى بطريق
الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه
في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة
المسروق مجازاً والقائمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق
نفسه وهو الكسب فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال
هالكاً قطع ولا ضمان وان كان قائماً ان صدقه المولى قطع ويرد المال الى المسروق منه وان كذبه
ففيه اختلاف قال ابو حنيفة رح يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو
القطع صح في حق مولاه تبعاً وقال ابو يوسف رح يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد
العتق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني
للتهمة وقال محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال باطل في
حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يخرج
بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم
سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة
لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر
ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الآلام وانه

الفاظ الامان

المرض

وانما قيد الموت بكونه عجزا خالصا احترازا عما تقدم من الصغر والجنون والرق وغيرها فان اثر كل واحد منها عجز ولكنه ليس بخالص اذ هو عرضة الزوال في الدنيا مع بقاء نوع قدرة فيها بخلاف الموت

فاضه الانوار

اى الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر الممكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اى خلافة الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى حق الوارث وهو الثلثان وحق الغرماء وهو قدر الدين بالموت مستندا الى اوله اى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض يوجب الالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى الكل ما دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض اذا احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان كيفية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سبب الحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال ولا يفوت حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت اى كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة

بالمرة

بالمرة من الكل واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان المال وفاء بالدين او هو خرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد اى في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال بما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض انما كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق حق المرتهن به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لا نم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان لما نفذ في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق ينبني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة [illegible] والولا النص لهو قوله صم تدع اى الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس يسقط القضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلت وقوعه في وقت الصوم من النوادر فيلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر فانه قلت الجنون يسقط القضاء وان كان وقوعه وقت الصوم من النوادر قلت الجنون معدم للاهلية اصلا كالصبي ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب القضاء فلم يتغير الى القضاء ثم انه لا حرج في قضائه اى الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه اى عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء

قال اعتاق الراهن ينفذ قال كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من الدين ومن قيمته بعد غناه فيعتق فتقبل شهادته قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته

نفذ اعتاق الراهن العبد المرهون

جعلهما بمنزلة عارض واحد لاتحادهما صورة ومعنى

وكلما عشرة ايام

اي في قضاء الصلوة حرجا بينا لانه يلزم على الحائض خمسون صلوة في كل شهر بخلاف الصوم لانه لا حرج في قضائه لانه يلزم قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا

الموت

تصرف المريض فيما يحتمل الفسخ

اي كالا يقبل النقض ان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الداين فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين

الفسخ

ما لا يحتمل الفسخ

عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافاً للش رح بناء على ان الفعل هو
المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر
الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له
ولاية الاخذ واتما يبقى عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق
بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام
الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب
التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث
ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي
القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي منتفية عنه
والى هذا القسم اشار بقوله ما فيه تكليف الى الاثم والى الثاني اشار بقوله
وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول
ما يكون متعلقاً بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقاً بذمته فان كان
حقاً متعلقاً بالعين كالمرهون والمستأجر والمبيع والوديعة فان حق المرتهن
متعلق بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب الحق
هو ذلك العين لان حوائجه تنقضي بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه اي ببقاء
ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان
يأخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى
يضم اليه مال اي الى الذمة على تأويل المذكور او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت
لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة
او الكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي ولاجل ان ذمة الميت

لا تحمل

لا تحمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح
اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحمل الدين بنفسها صار الدين كان سقط
في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين
اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل
فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكر
من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين
لان ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط ومع
صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته
في حقه كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه
مولاه او يعتقه فيطالب في الحال حتى تصورت المطالبة في الحال لصح التزامها بالكفالة
ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير
مطالب في الحال لان تأخر المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا
المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال قالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان
الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب
به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على
الاداء والعجز لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال العبد
الضعيف ههنا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة
كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها تسقط بالموت ولعل انه يقول
لا فائدة في ذكره سوى التكرار لانه بين فيما مر حكم بطلان الزكوة وسائر القرب بالموت
قبيل هذا وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت بقي له اي لاجله ما ينقضي به حاجته
ولذلك اي ولاجل بقاء ما ينقضي به حاجته بعد موته قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز

اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على الوصية لان حاجته اليه اشد
لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه
لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له
لقوله عم ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة وسببا اي زوجية او دينا بلا نسب
كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال ليصرف به حوائج المسلمين ولهذا اي
ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى لحاجته اليها
ليحصل له الولاء وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء
اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبدل
الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون
والمشترون في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من حيوته ولاتباده في الغير بان ذكى
ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عم يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في اهله
وقيل هذا معطوف على قوله بقيت تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك النكاح
في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك
هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها
زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لان الملك انما شرعت
لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا تبقى
بعده الا ترى انه لا عدة عليه بعدها وقال ش رح يغسلها زوجها كما تغسل
زوجها لقوله عم لعائشة رضي لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت
باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع
عقوبة لدرك الثار وهو الضغن وتشفي الصدور ولا بقاء لحيوة على الاولياء

علىهم

تغسل المراة زوجها في العدة لا المملوك

مسئلة وراثة القصاص

اعلم

بعد قتل القاتل فالميت لم يبق لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على
اوليائه اي اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص
لورثته ابتداء لهذا الوجه لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل ثبت
لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان المتلف
حيوته فكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة في حقه
فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب
له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فصح عفو المجروح باعتبار ان
السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار ثبوت الحق
للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري
فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثار
وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص
الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفا احدهم بطل حق الباقين في القصاص لان الحق لا يحتمل التجزي
فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن
شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة رح للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب
ورجحان جهة وجود العفو منه لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ
لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث ثمرة الخلاف تظهر
فيما كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا
كلف الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة
فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وقالا لا

ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا

يريد ذكر هذه المسئلة ههنا تأييد كون الاستيفاء حقا خالصا ... ... حتى في حق الصغير لما جاز ذلك ... ... في شرح المغني

قال في بعض الشروح ... الورثة او عفو بعض الدية ... الشارح ... عزمي

بل كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة
انتصب خصما عن الميت وفي اقام فهم البينة لم يجب اعادتها واذا انقلب
القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى يقضى ديونه وتنفذ وصاياه منه
لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت
لانه مقابل لتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه
لورثته ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لحوائج
الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق
الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية لما كان
القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده وينتقل اليهم من الميت عندهما وجب القصاص
للزوجين عندهم بناء على هذين الاصلين لان الزوجية تصلح سببا للدرك الثار
لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص
كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك رح لا يرث الزوج
والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي
ان رسول الله صلعم امر الضحاك بان يورث امراة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو
مذهب عامة الصحابة وله حكم الاحياء في احكام الآخرة وهي اربعة انواع ما يجب
له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه
من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعصية والعياذ بالله
في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من
حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض
سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره
المصنف انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة

وجب القصاص للزوجين

والتقصير

جهل

قيدنا

علة لانه هب عليك ان هذا علة لجعله عارضا عزمي

قيدنا بقوله عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم
منها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي
قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا
عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم
جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في
الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والمعجزات
الدالة على رسالة الرسل فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس لكنه كذلك
لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في
احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عذاب
القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب
البدعة في صفات الله تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا
بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل
الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة
لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام
الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن
له تاويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدلائل واضحة
على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له
منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام
وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا اباحه شافعي
متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه

جهلا باطلا

علة لجعله مكتسبا فذكرهما في قوله ولجعله خصوصا بالذكر الفاصلة ليس كما ينبغي عزمي

وجه التقييد بالآخرة غير ظاهر كيف وجب قتلهم على المسلمين ويضمنون مال العادل عزمي

المنعة بالتحريك جمع مانع وهو في عز ومنعة بحركة ويسكن اي من يمنعه من عشيرته كذا في القاموس عزمي

وهو مخالف لما نقل عن شيخ الاسلام وكذا ما ذكره في الهداية وغيره وقد يقال يمكن التوفيق بحمل ما ذكره المصنف على اختياره فقيد بالفساد لا مطلقا

عزمي زاده

والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر رضه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او في موضع الشبهة اي موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته اي بنى على تقدير الاكل بعدها لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم فلا يلزم الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام فلم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا وكمن زنى هذا مثال الموضع الشبهة اي كجهل من زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا اي جهله بالشرائع يكون عذرا حتى لو لم يصل

ولم يقم مدة ولم تبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤها لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الحرب لا الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يتوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ فكان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضى بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل العلم ببلوغ الخبر اليهما ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر كذلك لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ المولى والموكل قد يستبد بالتصرف فلا يعلم الوكيل والماذون بهما والسكر اي الثاني من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني ان حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للتداوي او شرب المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه الصور

جهل الشفيع

ان شاءت قامت مع زوجها وان شاءت فارقته ويسمى هذا خيار العتاقة

عزمي

حتى كان له ان لا يعلم بعد العلم

عزمي

بخلاف الشرب لقصد السكر فانه حرام ولهذا ذكر في المبسوط ولا بأس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله لا ينبغي ان يفعل لان الشرب على قصد السكر حرام كذا في شرح المغني لسراج الدين الهندي

عزمي

سكر

المتن

متعلق بالكره فعباره

ولا تقربوا الصلوة اى لا تقوموا اليها وانتم سكارى من نحو نوم او خمر حتى تنبهوا وتعلموا ما تقولون فى صلاتكم روى ان عبد الرحمن بن عوف صنع مأدبة ودعا نفرا من الصحابة حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا حتى ثملوا وجاء وقت صلوة المغرب فتقدم احدهم ليصلى بهم فقرأ اعبد ما تعبدون فنزلت وقيل اراد بالصلاة مواضعها وهى المساجد وليس المراد منه نهى السكران عن قربان الصلوة وانما المراد النهى عن الافراط فى الشرب والسكر من السكر وهو السد وقرئ سكارى بالفتح وسكرى على انه جمع كهلكى او مفرد بمعنى وانتم قوم سكرى وسكرى كحبلى على انها صفة لجماعة نقل عن تفسير القاضى رحمه الله تعالى

بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات اعلم ان فخر الاسلام والمص وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضى خان فى شرح الجامع ناقلا عن ابى حنيفة رح ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج فى العقل فاكل فسكر يصح طلاقه واعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اى من شرب شئ حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوها فلا ينافى الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان فى حالة السكر فهو المطلوب وهو انه لا يكون منافيا له وان كان فى حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان فى حال الشرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال منافية له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع وتصح عبارته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة عطف على قوله فى الطلاق يعنى ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعنى لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى فى سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يؤخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب والهزل اى ومنها من العوارض المكتسبة الهزل وهو فى اللغة اللعب وفى الاصطلاح ما عرفه المص هو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعنى الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى ما لم يكن اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان فى هذا التعريف نظرا لانه ان عم

الهزل

الثالث

ان يقال هو ان يراد بالشئ غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والتقييد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا يصلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغى ان يقول ولا صلح فان تلك التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس موضوعا له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل بل تلك لا انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وخلا عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشئ ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافى اختيار الحكم اى حكم ما هزل به والرضاء به ولا ينافى الرضاء بالمباشرة اى بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل انما هو عن رضاء واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل فى جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط فى البيع من حيث ان خيار الشرط فى البيع بعدم الرضاء بحكم البيع ولا بعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اى شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان فى العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره فى العقد بخلاف الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس بيع فى الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره فى العقد والتلجئة وهو ان تلجئك الى ان تأتى امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء فى الاطلاق ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هى الهزل كالهزل فان كلا منهما ينافى الرضاء بالحكم لا بنفس الاصلية اى اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح الكلام معه وقد قال عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع اى اتفق العاقدان فى السر ان يظهرا العقد بين الناس

التلجئة

المواضعة باصل البيع

وهو القصد الى شئ دارد ته منه

ولا يكون بينهما عقد وان اتفقا على البناء اى اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع ... غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا في البناء والاعراض اى قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح لان الصحة هو الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اى لصاحبيه فجعلا ... صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة ليرجح ما قالا بسبق الهزل قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اى المواضعة في القدر اى قدر البدل بهذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته ان يتواضع المتعاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام فان اتفقا ... في صورة المواضعة في القدر على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض واختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب حال الالف الذي هزلا به بطل وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان

في البيع بالف دينار كانه قال بعتك بالفين على ان لا اعطي الالفين فيفسد البيع
ان الشرط المذكور ليس من مقتضيات العقد وفيه لاحد المتعاقدين

عنده اى عند ابي حنيفة رحمه في اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا لا يفسد العقد لان الالف الذي هو غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة لا الجعلة مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك اى الهزل والمواضعة في جنس اى جنس العوض بان يتواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن ووجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا التسمية في الاول وجعلا البيع منعقدا بالف والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمة بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين واشتراط قبول الالف الآخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو باع حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فتفسد المواضعة مع الجد في الاصل و

لو قال لعدم الاختيار لكان اولى لان المانع عن الملك لا عدم الرضا كما في المشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار دون الرضا كذا في التلويح

لان الحمل بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والشيء ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكور في العقد فلو اعتبر مواضعتهما لوقع بلا ثمن

لانهما قصدا الهزل بما سمياه ولم يذكر في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفي بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه فيقع بلا ثمن

المواضعة في قدر البدل

ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية
فلذلك ينعقد البيع على ما سمياه من الدنانير وان كان اى الهزل في الذى لا مال فيه كالطلاق
والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل باطل حتى لو دخل
الهزل في هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عم ثلاث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي
هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر ونحوه
بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها
علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل
مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتقه في العلانية ويكون ذلك هزلا
وان كان المال فيه اى فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح فان هزلا
باصله اى اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم
والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان
هزلا بالعقد اى بقدر المهر بان يتزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا
فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان
بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء على اتصالهما العقد
على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون بطريق
الهزل فلا يثبت المال مع الهزل لانه الفرق لابي حنيفة رح بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث
عمل بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل هنا بالمواضعة وابطل الالف الذى
هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في
النكاح لانه اصل العقد ولانه في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة رح في رواية محمد عنه وقيل بالفين يصح في رواية ابي يوسف

المواضعة في اصل النكاح وفي قدره

الشرط الفاسد لا يؤثر في النكاح لانه في العقد ولا في الصداق

عنه المهر الفان في هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا
يصح بدون ذكره فلا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسمية على الهزل لانه لا يكون
المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا
يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه ووجه
الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اى الهزل في جنس
البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض
فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا
الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه في العقد
فلا يجب بدون التسمية وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه
العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما في
الصورتين الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب
بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر
المثل وعلى رواية ابي يوسف رح يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان
المال فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما
كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزلا باصله
بان اتفق الزوجان على انهما يجعلان الخلع بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا
عليه واتفقا بعد العقد على البناء اى على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق
واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار
الشرط حتى لو شرط في الخلع الخيار لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان
الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبول

المواضعة في جنس المهر

عمادا قال الرجل لامرأته انت طالق على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ايام الخيار بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم كذا في التلويح

وانما يصح ذلك للخيار فيه من جانبها لانه يشبه البيع في انه تمليك بعوض ولهذا لو كانت البداءة من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح الرجوع ولو قامت عن المجلس قبله بطل كما في البيع
زين الكتاب

البيعين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة
خيار الشرط ولا يختلف عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع
الطلاق بل يتوقف على اختيارها المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه وقد نص
عن ابي حنيفة رح في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب
المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل
لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط
الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على
خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل
الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان في الخلع عن المواضعة
واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما
عندهما فظاهر لان الهزل باطل في الاصل واما عنده فلان الهزل بطل بابتنائهما على
الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عند ابي حنيفة رح لانه يجعل الهزل مؤثرا
في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر ان عنده الاختلاف يعتبر الايجاب
فيكون القول لمن يدعي الاعراض وعندهما الخلع جائز والاختلاف غير مفيد وان سكتا
فهو جائز والمال لازم اجماعا اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد
وان كان الهزل في العقد بان سميا الفين والبدل في الواقع الف اي اتفقا بعد
المجلس على البناء اي بنائها على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم
لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع
للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه كما يكون المال
فيه مقصودا ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض
بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه

وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا
عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى
العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال بمنزلة
الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا
بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه
يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم تقبل جميع المذكور
في العقد لا يقع وعنده انهما اتفقا على الهزل لا يكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق
وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل
وكذا المال تبعا حتى وجب المال كله اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه عندهما اذ الخلع
على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا
اختلفا يكون القول لقول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه
وان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكر في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما
بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما وكذا في المال وعنده
ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء
توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط
قبول المسمى في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع
الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان
وكذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان تواضعا على ان يقرا بالبيع
لم يكن بينهما بيع في حقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار

يعني تبيين ان المراد بالعمل العمل المخصوص وذلك ان ارتكاب جميع المحظورات سفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم فيه الفقهاء وتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجر هو السرف والتبذير لم يفهم عند اطلاقه قد ارتكاب معصية اخرى مثل شرب والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة كذا

الهزل بالردة كفر

يحتمل للصدق والكذب والجد عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا والهزل بالردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالا تيان فان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين الهزل يعني لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المص بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل وان كان اصله مشروعا كالبر وهذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كالتلواطة فيخيد العريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الي الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه ولهذا يكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه والضمير راجع الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء وتركه في يده بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوه الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يتدبرونها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو ح رح اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا

وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها جدا لان ادنى مدة البلوغ اثنا عشر سنة وادنى مدة الحمل نصف سنة فالاستقامة لم يمنع عنه وكذا لا يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلما لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعدم المال اولى لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي ح رح لان الحجر على الحر البالغ العاقل غير مشروع عنه وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال الذي للمسلمين والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام المراد من الخروج الخروج عن موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل بشيء من اسباب الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة اولا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث تكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل يجب ابقاؤه ان اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح

[Margin notes:]

ذلك نادر ولذلك لم يترك مدار الاجتهاد فان سن الجد لا ينفك عنه غالبا

لكنه هالك كالهازل فان كلا منهما يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لا لنقصان عقله

السفر

فيما فيه الصواب وجوب اداء الصوم لان نفس الوجوب ثبت بشهود الشهر لا محالة

السفه

يعني ان وصلية والواو العاطفة عليها للعطف على مقدر محذوف يعني وان كان غير مشروع بالتلواطة والصواب اسقاطها لان هذه جملة معطوف عليها

واختلفوا فيمن صار سفيها بعد البلوغ فعند ابي يوسف ومحمد يحجر عليه كذا في التلويح

وجه الاحتجاج الى هذا التأويل غير ظاهر نعم لو قال
اى الاحكام السفر من حيث الرخصة لكان له وجه

الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته
على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة على المرض ثم
اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا اصبح صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم
مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر
ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة وجوده فصار عذرا مبيحا للفطر ولو
افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم فى السفر وسفره بعد
ان نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة
تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار تسقط
الكفارة لان المرض امر سماوى كالحيض واحكام السفر اى الرخصة التى يتعلق
بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبى
عليه السلام فانه كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر وان لم يتم
علة بعد يعنى القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر مسيرة ثلاثة ايام
لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة
فى حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الرخصة
فى جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطأ اى السادس من العوارض
المكتسبة الخطأ وهو فى اللغة ضد الصواب وفى الاصطلاح وقوع الشىء على خلاف
ما اريد وهو عذر لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فلو اخطأ
المجتهد فى الفتوى بعد ان استفرغ وسعه لا يكون آثما ويستحق اجرا واحدا او يصير
شبهة فى العقوبة حتى لا يأثم الخاطى ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته
فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا وقصاص كما اذا رمى شبحا من بعيد
فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص

قال بعض الافاضل عند هذا القسم من الاكراه تمم القول فانه يوجب الرضا فيه ... بانتفاء الرضا ... فعله انتهى ... فى ذلك

ولم يجعل عذرا فى حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال
انسان خطأ بان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان شاة
لانسان ووجب به اى بالخطأ الدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء
الفعل وصح طلاقه اى طلاق الخاطى كما اذا اراد ان يقول اسقنى فجرى على
لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند ش لا يصح طلاقه قياسا على النائم
وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطى عالم بكلامه غير انه وقع
بتقصيره والمراد من قوله رفع عن امتى الخطأ حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ
بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع الخاطى كما اذا اراد ان يقول
الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال الآخر قبلت اذا صدقه خصمه اى
قال صدر ذلك الايجاب منك خطأ ويكون بيعه كبيع المكره يعنى ينعقد فاسدا لان
جريان الكلام على لسانه اختيارى لا طبعى كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد لكنه
يفسد لعدم وجود الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل
الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اى الاكراه على ثلثة
اقسام اما ان يعدم الرضا اى رضاء المكره ويفسد الاختيار وهو الملجئ اى
الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفس او عضو من اعضائه وهو الاكراه
الكامل او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثانى مثل الاكراه بالقيد او
الحبس مدة مديدة او بالضرب الذى لا يخاف به على نفسه التلف ولا يعدم الرضاء
ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اى يغتم المكره بحبس ابيه وابنه او زوجته او
اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اى بجميع اقسامه لا ينافى الخطاب والاهلية
اى كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحقق فيه عند كونه
مكرها وانه اى المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء

الاكراه ثلثة اقسام

لو اخطاء المجتهد يستحق اجرا واحدا

اذ معناه يقصد المكره بحبس ابن المكره او ابيه كذا فى الكشف

قوله ولم يوجد آه

يعني انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب انت خبير بما فيه من التشويش وغاية ما يقال في التوجيه ان ذكر التساوي في الاثم وفي الثواب استطرادي ذكره توطئة والمقصود بالذكر عدمها قال في الكشف ولا يوجد ما لا يتعلق بفعله الثواب ولا بتركه عقاب انتهى ثم انه لا يذهب عليك ان القسم

الذي جعله في الترديد رخصة حيث قال ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه يصدق عليه على ما قرره ان يقال لا تعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب الا ان يقال المراد بعدم الاثم في الصبر عدم الاثم مع الثواب وهو تعسف

فانه يتعرض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه الى ان يفضي الى الهلاك من غير فانه اذ ليس فيه قضاء الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمئنان قلبه بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته اثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخرج منهما لانه ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان رخصة فيه ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما يعني انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا في الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكثر رأي المكره ان الحال يوقع ما يوعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اي اختيار المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار

اجاب عنه صاحب التلويح بان المراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يثب وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجب وبالرخصة انتهى وفيه بحث فان صحته تتوقف على وجوب ترك الفعل ولو تركه لا يأثم ولا يوجر وهو ممنوع ومثال هذا القسم في التوضيح بل في عامة الكتب الاكراه على افطار الصائم وقد صرح صاحب الكشف بان الصائم اذا كان مسافرا يأثم على الترك وان كان مقيما لا يأثم عليه فتدبر

عزمي زاده

لان مثال الرخصة في عامة الكتب هو اجراء كلمة الكفر على اللسان وقد صرحوا بان المكره عليه ان صبر حتى قتل يكون ماجورا وكذا الاكراه على افطار الصوم اذا كان مقيما فانه ان صبر حتى قتل يكون ماجورا ذكره صاحب الكشف

تميمي

نا ظم

الصحيح على ان الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وح يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اي وان لم يمكن كالاكراه على الوطء والاكل يبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره مؤاخذا بفعله ففي الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اي حكم الفعل على المكره فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضاء بدليل انها لا تبطل بالهزل وان كان يحتمله اي القول الفسخ ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضاء يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عند ابي حنيفة رح مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة رح اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة

لما بين ظابطة كلية يعرف بها احكام الاكراه اجمالا اراد ان يبين تلك الاحكام مفصلا فقال او لا ففي القول

تبديد بالفعل بالتعبير بالقول الغير

عزمي

الاكراه في الاقوال

فلا تبطل بالكره

يفسد البيع بالاكراه

لا تصح الاقارير كلها بالاكراه

لغيره يعني مثل الاقوال وان الفعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطء
فان الانسان فيهما لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره
ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما
ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور
واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة
وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون
الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق
حتى يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه
كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره
لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من
غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان
جايعا لا يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان
يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان
على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه
على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكن الاكل غالبا ولما قبض المكره الطعام
صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه
بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن
الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره
لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه لا طعام
المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها
على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح
المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان
ياخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص على المكره

هذا اذا كان الحد بالملجي واما اذا كان بغير الملجي فيجب. عدي

نفقته

اي لم تكن المرأة منكوحة الغير. صح

ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية تجب على عاقلة المكره ان كان خطأ
ووجبت الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها
رخصة كالزنا بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما
اذ لا يجب على الام لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت
هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش
فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب
النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش
مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى هلاكه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل
بالمرأة لان زنا المرأة تحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا
ترخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن الترخص
في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها
وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره
والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة
وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه
في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة
فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا ترتفع الحرمة بالكلية
ويصير حلالا الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء
ثبتت بالنص حالة الاختيار لا في الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس
لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة
كاجراء كلمة الكفر فيبيح لان حرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة
لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر المكره واحتملت
الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم

الحرمات انواع اربعة

اذا كانت المرأة منكوحة الغير. عدي

بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة
النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه
لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث والرابع
حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز
دين الله تعالى ولاقامة حق الشرع

تم هذا الكتاب بعون الله
الملك الوهاب.

م

هذا آخر ما تيسر ايراده من نتائج الافكار عند
الاشتغال بمطالعة شرح المنار ولله الحمد على نعمة
الانعام وعلى نبيه المجتبى الصلوة والسلام وعلى
آله وعترته واصحابه المنتشرين بشرعه والتابعين
بآدابه ورضي الله سبحانه وتعالى عنهم وعمن تبعهم من العلماء
الاخيار والائمة البررة الكبار خلصنا الله من هول
القيامة بشفاعة هؤلاء المشفعين الكرام

عربي